



al-Burhān

JOURNAL OF QUR'ĀN AND SUNNAH STUDIES

VOLUME 5, SPECIAL ISSUE 1, JUNE 2021



INTERNATIONAL ISLAMIC UNIVERSITY MALAYSIA

eISSN: 2600-8386

al-Burhān Journal of Qur'ān and Sunnah Studies

Kulliyyah of Islamic Revealed Knowledge and Human Sciences
International Islamic University Malaysia
Volume 5, Special Issue 1, 2021

Honorary Advisors:

- | | |
|---|--|
| Prof. Dr. Abdullah Saeed, <i>University of Melbourne, Australia.</i> | Prof. Dr. Mohamed Abullais al-Khayrabadi, <i>International Islamic University Malaysia</i> |
| Prof. Dr. Abdul Hakim Ibrahim al-Matroudi, <i>SOAS, Univ. of London.</i> | Prof. Dr. Muhammad Mustaqim Mohd Zarif, <i>USIM, Malaysia.</i> |
| Prof. Dr. Awad al-Khalaf, <i>University of Sharjah, United Arab Emirates.</i> | Prof. Dr. Serdar Demirel, <i>Ibn Haldun University, Istanbul, Turkey.</i> |
| Prof. Dr. M. A. S. Abdel Haleem, <i>SOAS, Univ. of London.</i> | Prof. Dr. Israr Ahmad Khan, <i>Social Sciences University of Ankara, Turkey.</i> |
-

Editor-in-Chief : Dr. Khairil Husaini Bin Jamil, *International Islamic University Malaysia.*

Associate Editor : Dr. Muhammad Adli Musa, *International Islamic University Malaysia.*

Members of Editorial Board :

- | | |
|--|--|
| Dr. Haziyah Hussin, <i>Universiti Kebangsaan Malaysia (UKM).</i> | Dr. Rahile Kizilkaya Yilmaz, <i>Marmara University, Turkey.</i> |
| Dr. Muhammad Fawwaz Muhammad Yusoff, <i>Universiti Sains Islam Malaysia (USIM).</i> | Dr. Umar Muhammad Noor, <i>Universiti Sains Malaysia (USM).</i> |
| Dr. Mukhiddine Shirinov, <i>Kista Folkhögskola, Sweden.</i> | Dr. Zunaidah Mohd. Marzuki, <i>International Islamic University Malaysia (IIUM).</i> |
| Assoc. Prof. Dr. Nadzrah Ahmad, <i>International Islamic University Malaysia (IIUM).</i> | |

© 2021 IIUM Press, International Islamic University Malaysia. All rights reserved.

eISSN 2600-8386

Published Online by:

IIUM Press, International Islamic University
Malaysia, P.O. Box 10, 50728 Kuala Lumpur,
Malaysia.
Phone (+603) 6421 5014
Website: <http://www.iium.edu.my/office/iiumpress>

Correspondence:

Editorial Board, al-Burhān Journal,
Research Management Centre,
International Islamic University Malaysia,
P.O Box 10, 50728 Kuala Lumpur, Malaysia
Tel: (603) 6421 5541 / 6126
E-mail: alburhan@iium.edu.my
Website: <https://journals.iium.edu.my/al-burhan/index.php/al-burhan/index>

Indexing and Abstracting: al-Burhān is currently indexed in and abstracted by MyJurnal and Directory of Open Access Journal (DOAJ).

Disclaimer: The publisher and editorial board shall not be held responsible for errors or any consequences arising from the use of information contained in this journal; the views and opinions expressed do not necessarily reflect those of the editors and publisher.

Table of Contents

No.	Titles	Page
	Editorial	i
1	Issues in Scientific Approach to Ḥadīth Commentary: A Critical Study of Selected Ḥadīths on Prophetic Medicine. <i>Ahmad Thaqif Bin Ismail, Aqdi Rofiq Asnawi</i>	1
2	النص القرآني بين صحة التحليل وخطأ التأويل: دراسة وصفية تحليلية <i>Mohd Syauqi Bin Arshad</i>	14
3	منهج الإمام فخر الدين الرازي في مشكل القرآن الكريم <i>Sabah Ayesb Al Johani</i>	32
4	منهجية التعامل مع مشكل الحديث: دراسة تأصيلية تطبيقية <i>Mahamed Fathy Mohamed El-Eetrebi, Hassan Suleiman</i>	56
5	دراسة تطبيقية في إشكال الحديث «إن أثقل صلاة على المنافقين» وحلولها <i>Ilyes Chellali, Mohammed Abullais al-Khayrabadi</i>	76
6	مشكل ومُستشكَل الحديث وضوابطه <i>Ahmed Elmogtaba Bannga, Saad Eldin Mansour</i>	98

76-97

Editorial

This is the first special issue of *al-Burhān Journal of Qur'ān and Sunnah Studies*. We have reached the half decade milestone, and this year the journal is being managed by a new line up of both the editorial and advisory board members, as announced in the previous issue. This special issue is dedicated for selected papers which were presented at the Inaugural Jamalullail Chair for Prophetic Sunnah International Conference. The main theme of the conference was “Engagement with Obscure Quranic Verses and Ḥadīth Texts.” Due to the Covid-19 pandemic, al-Burhān international editorial members are working online to ensure the publication of this special issue. In this edition, only six papers are published instead of the usual seven. Only one paper is in English. The rest are written in Arabic. However, notes and references are provided in English to comply with the new format of the journal.

The English article challenges the application of Bucaillist method in dealing with problematic ḥadīth by raising several issues surrounding the exploit of scientific commentary in solving what seems to be scientific errors observed in the ḥadīth texts. The article focuses on the suitability of *al-sharḥ al-‘ilmī* in explaining ḥadīths that belong to the subject of *al-ṭibb al-nabawī* (Prophetic medicine).

The second article addresses a methodological problem of choosing between *taḥlīl* (analysis) and *ta’wīl* (interpretation) in comprehending the meaning of Quranic texts. The author discusses some examples of deviation in applying *ta’wīl* from two main modes of exegesis: *al-tafsīr bi’l-ra’yi* (rational exegesis) and *al-tafsīr al-ishārī* (allegorical exegesis).

To benefit from the experience of past scholars in dealing with problematic Quranic verses, the third article explores the methodology of Fakhr al-Dīn al-Rāzī (606AH/1209CE) in solving this problem through his works, particularly his renown exegetical oeuvre, *Mafāṭīḥ al-Ghayb*, also known as, *al-Tafsīr al-Kabīr*. Apart from explaining the wisdom behind the presence of problematic verses and its forms, the author has discovered nine strategies applied by al-Rāzī in addressing the prevailing issues. Suggestion has also been put forward to ensure the exposure of students to the science of dealing with problematic verses or better known by its Arabic term, *‘ilm mushkil al-Qur’ān*.

Mushkil or problematic meaning is also found in the texts of ḥadīth. The fourth article attempts to outline the methodology of dealing with problematic ḥadīth texts. It traces the development of a specific science called *ta’wīl mukhtalif al-ḥadīth*. After a brief explanation of the history of ‘problematising’ the Divine commandment and revelation, the authors review some prominent works in the field, namely, *Ikhtilāf al-Ḥadīth* of al-Shāfi‘ī, *Ta’wīl Mukhtalif al-Ḥadīth* of Ibn

Qutaybah, *Muḥskil al-Āthār* of al-Ṭaḥāwī, *Muḥskil al-Ḥadīth wa Bayānuhu* of Ibn Fūrak, and *Kashf al-Muḥskil min Aḥādīth al-Ṣaḥīḥayn* of Ibn al-Jawzī,

The fifth article dedicates its attention exclusively to the following *ḥadīth*: “No prayer is more burdensome upon the hypocrites than the Fajr and the ‘Ishā’ prayers and if only they knew its rewards, they would have attended them, even if by crawling. Certainly, I felt the urge to order the *mu’adhdhin* to call for prayer, order a man to lead the people (instead of me), take a flame of fire and head to burn down houses of those who had not left for the prayer yet.” Several issues such as the religious status of congregational prayer and the desire to burn down houses are discussed extensively with relevant scriptural proofs being evaluated.

The last article in this issue alludes to the slight difference between *muḥskil* (problematic) and *muṣṭashkal* (problematised), particularly in *ḥadīth*. The authors stress the importance of verifying terms and tracing the chronology and reason for problematised religious texts. Other related terms such as *al-khafī* (hidden), *al-mujmal* (unconditioned), *al-mutashābih* (misidentified due to similarity) are brought to the attention of the readers. The authors also highlighted main reasons for the ‘problematising’ of religious commandments and scriptures, amongst others the neglect of specific aspects such as the socio-historical background of the text and the negative impact of some exchanges between civilisations. The issue of *muṣṭashkal* can be solved with more attention being given to the principles of *ḥadīth* criticism forwarded in the article.

Khairil Husaini Bin Jamil

Editor-in-Chief

Special Issue on Engagement with Obscure Quranic Verses and Ḥadīth Texts

June 2021



al-Burbān Journal of Qur'ān and Sunnah Studies, 5: Spec. Issue 1 (2021) 1-13.

<https://journals.iium.edu.my/al-burhan/index.php/al-burhan/index>

Copyright © IIUM Press

e-ISSN 2600-8386



Issues in Scientific Approach to *Ḥadīth* Commentary: A Critical Study of Selected *Ḥadīths* on Prophetic Medicine

Ahmad Thaqif Bin Ismail *

Aqdi Rofiq Asnawi **

ABSTRACT: This research studies the concept of scientific commentary (*al-sharḥ al-‘ilmī*), which recently gained considerable significance, especially in dealing with *ḥadīths* of *al-Ṭibb al-Nabawī* (Prophetic medicine) and understanding them. In the beginning, the study defines the concept of scientific commentary, shedding light on its history in terms of its emergence, context, scholars and their arguments. Later, the study identifies and discusses the following theoretical and practical issues of scientific commentary in selected *ḥadīths* of Prophetic medicine. The historical, descriptive, and analytical methods are utilised in the entire study. The finding of this study indicates that there have been numerous commentaries that adopt the scientific approach in dealing with the subject of Prophetic medicine. This has posed significant methodological issues that led to the non-traditional understanding of Prophetic *ḥadīths*. The issue requires further investigation to shed better light on this problem.

Keywords & Phrases: *Mushkil al-ḥadīth*; *ḥadīth commentary*; *al-sharḥ al-‘ilmī*; *scientific commentary*; *religion and science*.

* Academy of Contemporary Islamic Studies, Universiti Teknologi MARA. Email: thaqif@uitm.edu.my

** Faculty of Ushuluddin, Universitas Darussalam Gontor, Indonesia. Email: aqdi.asnawi@unida.gontor.ac.id

Introduction

In recent years, much attention has been given to connecting the Qur'ān & ḥadīth with experimental sciences. This is observable in scholarly pursuits under the broad discipline of scientific miracles (*al-i'jaz al-ʿilmi*). Many publications attempt to interpret the Qur'ān & ḥadīth in light of this. In addition, many international organisations and entities were established and are responsible for developing this approach. Huge amount of funding was given by governments and private sectors to universities and research centres for this purpose. Since there are many studies being conducted on the issues of Qur'ān & science, this study will attempt to understand the reason behind the emergence of scientific commentary on ḥadīth particularly to what is termed as Prophetic medicine, and to investigate the theoretical and practical issues involved. It is important to acknowledge that the interpreters' works are open to mendacity and errors, and to explain the words of Prophet Mohammad PBUH is a challenging task for it involves the understanding of the meaning of revelation. Hence, it is crucial to learn the principles and approaches adopted by experts and scholars in understanding Prophetic ḥadīth.

Methodologies

The approaches adopted in this research are historical, descriptive, and analytical. The historical and descriptive approaches involve gathering available writings on the concept of Prophetic medicine (*al-Ṭibb al-Nabawī*), to understand its history in terms of its emergence, context, scholars, and their arguments. Next, the study proceeds with an analysis of theoretical and practical issues relevant to the scientific commentary, particularly in selected ḥadīths pertaining to Prophetic medicine (*ḥadīth of al-Ṭibb al-Nabawī*).

1. *Al-Ṭibb al-Nabawī and al-Sharḥ al-ʿilmi*

Al-Ṭibb al-Nabawī (Prophetic medicine) refers to ḥadīths on matters related to healing such as treatment, medicine, *ruqyah* (healing supplication), prevention, etc.

However, the term "Prophetic medicine" was only introduced around the fourth Hijrī century as Abū Bakr Ibn al-Sunnī (364AH) authored the book *al-Ṭibb fī al-Ḥadīth* (Medicine in ḥadīth). He was followed by Abū Ubayd ibn al-Ḥasan al-Ḥarrānī (36AH) who authored *al-Ṭibb al-Nabawī*. Their works were emulated by later scholars such as Abū al-Qāsim al-Naysābūrī (406AH) and others up to the eighth and ninth Hijrī century. This type of literature can be found among the works of al-Dhahabī (748AH), Ibn Qayyim al-Jawziyyah (751AH), al-Sakhāwī (902AH), al-Suyūṭī (911AH) and others.¹

In recent developments, the practice of Prophetic medicine is widely applied in Muslim societies as it is initially considered as an alternative for modern medicine. However, it has come to the extent that the practice is considered as sacred and to practice

¹ Muʿtaz al-Khatīb, "al-Ṭibb al-Nabawī: Ruʿā Naqdiyyah," Islam Online, April 2021, <https://islamonline.net/archive/٢-رؤى-نقدية-الطبيب-النبي>.

otherwise is considered a blasphemy since it means to doubt the words of the Prophet PBUH.²

Due to lesser studies dedicated to relating *ḥadīth* with sciences compared to similar attempts in Quranic studies, there have been close to no debate on defining the concept of *al-sharḥ al-ilmī* (literally, the scientific commentary on *ḥadīth*). However, it can be appreciated from the “scientific approach” in Quranic studies. In Quranic studies, the term *al-tafsīr al-ilmī* is defined as “attempts to reveal the connection between the cosmic verses of the Qur’ān and the discoveries of the experimental science, with the aim to depict the miracle of the Qur’ān, to prove its divine origin and its validity throughout time and space.”³

Al-Sharḥ al-ilmī then can be defined as “attempts to reveal the connection between the scientific *ḥadīth* and the discoveries of the experimental science, with the aim to depict the miracle of the *ḥadīth*, to prove its divine origin and its validity throughout time and space.” Scientific *ḥadīth* in the context of this study refers to *aḥādīth* related to Prophetic medicine (*al-ṭibb al-Nabawī*).

2. Muslim Scholars’ Approach in Dealing with *Aḥādīth* of Prophetic Medicine

Throughout the discourse of Muslim scholarship about Prophetic medicine up to the present time, Muslim scholars were mainly divided into two groups. The first group considers Prophetic medicine as a sacred tradition and a revelation of Allah through His Prophet. The second group, on the other hand, views Prophetic medicine as the outcome of the Prophet Muhammad’s *ijtihād* as a normal human being.

2.1 Prophetic Medicine as a Revelation from Allah

There are several scholars who subscribe to the view that Prophetic medicine is a divine message from Allah revealed through Prophet Muhammad PBUH. For example, Ibn Qayyim al-Jawziyyah (d.751AH/1350CE) argued that medical advice and practices of the Prophet PBUH are considered as a branch of medicine which contain such wisdom that even the greatest physicians would humble themselves before it.⁴ He argued that Prophetic medicine is divine for it is based on revelation. This makes it superior over medical assumptions of specialised doctors which are merely based on experiments and experience.⁵

This view was accepted by many Muslim medical authorities and historians such as al-Qifṭī (d. 645AH/1248CE) and Saʿīd al-Andalusī as well as religious scholars including

² Serdar Demirel and Saad Eldin Mansour, “View of A Theoretical Framework for al-Tib al-Nabawi (Prophetic Medicine) in Modern Times,” *Revelation and Science* 01, no. 02 (2011): 35, <https://journals.iium.edu.my/revival/index.php/revival/article/view/29/19>.

³ Fahd al-Rūmī, *Ittijāhāt Fī al-Tafsīr Fī al-Qarn al-Rābi‘ ‘Ashar* (Beirut: Mu’assash al-Risālah, 1986), 545.

⁴ Muḥammad ibn Abū Bakr Shams al-Dīn Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *al-Ṭibb al-Nabawī*, ed. ‘Abd al-Ghāni ‘Abd al-Khālīq (Beirut: Dār al-Fikr, n.d.). 1.

⁵ Ibn Qayyim al-Jawziyyah. 27-28.

al-Ghazālī. In the introduction to his *Tārīkh al-Ḥukamāʾ*, al-Qiftī suggested that the art of medicine was originally revealed to Prophet Idris.⁶

2.2 Prophetic Medicine as the *Ijtihād* of Prophet Muhammad

In general, several Muslim scholars have responded to the issue of the sacredness of Prophetic medicine by citing the *ḥadīth*: “You are more knowledgeable on matters of your world.” The text of the *ḥadīth* reads:

عَنْ أَنَسٍ، أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ مَرَّ بِقَوْمٍ يُلْقِحُونَ فَقَالَ: «لَوْ لَمْ تَفْعَلُوا لَصَلَحَ». قَالَ فَخَرَجَ شَيْصًا فَمَرَّ بِهِمْ فَقَالَ: «مَا لِنَخْلِكُمْ» قَالُوا: «قُلْتَ كَذَا وَكَذَا»، قَالَ: «أَنْتُمْ أَعْلَمُ بِأَمْرِ دُنْيَاكُمْ».

Anas reported that the Messenger of Allah PBUH happened to pass by people who had been busy in grafting the trees. Thereupon he said: “If you were not to do it, it might be good for you”. (So, they abandoned this practice) and there was a decline in the yield. He (the Holy Prophet) happened to pass by them again (and said): “What has gone wrong with your trees?” They said: “You said so and so.” Thereupon he said: “You have better knowledge (of a technical skill) in the affairs of the world.”⁷

According to these scholars, we need to understand some problematic *aḥādīth* by bearing in mind the nature of Prophet Muhammad as a human being and that his opinion could be wrong in worldly matters as illustrated in the *ḥadīth* above.

This can be appreciated as well from the chapter heading in *Ṣaḥīḥ Muslim*. The chapter that includes the above *ḥadīth* is titled “The obligation to follow the words of the Prophet except those he uttered concerning worldly affairs.” In other words, it supports the view that Prophet Muhammad did perform certain *ijtihād* and he could be right or wrong in areas other than metaphysics or the unseen. Consequently, if a certain commandment is based on revelation, then the people must accept it even it is pertaining to daily lives and routines. This is the lesson derived from the above narration where Prophet Muhammad rectified the companions’ stance towards his advice about date pollination. The advice eventually led to the failure to produce good dates, due to which the Prophet advised them not to follow his opinion on worldly affairs, which are based on customs and human experiences.⁸

This is also the opinion of several prominent Muslim scholars such as al-Imām al-Sarakhsī. According to him, there are actions of the Prophet that are not meant to be

⁶ Osman Bakar, *Tawhid and Science* (Kuala Lumpur: Secretariat for Islamic Philosophy and Science, 1991).108.

⁷ Ibn al-Ḥajjāj al-Naysābūrī Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, ed. Muḥammad Fuʾād ʿAbd al-Bāqī (Cairo: Dār Iḥyāʾ al-Kutub al-ʿArabiyyah, n.d.), 4:1836.

⁸ Serdar Demirel, “An Analytical Study of The Prophet’s Hadith: You Are More Knowledgeable of The Matters of Your World,” *Maalim al-Quran Wa al-Sunnah* 3, no. 3–4 (2008): 213–36. 219.

followed and are sometimes called *zallat* (slip-up) which must not be imitated.⁹ For example, actions that occur during sleeping or in the state of unconsciousness should not be imitated due to the reason that the real message cannot be grasped in these situations.

This opinion is also supported by Abū Ja'far al-Ṭaḥāwī. According to him, the words of the Prophet that were based on doubt or uncertainty are similar in status to people's opinion and uncertainty. However, when it comes to his statements concerning God, there is no way to consider it as being derived from doubt or uncertainty. For example, Prophet Muhammad intended to prohibit intercourse with breastfeeding woman or breastfeeding during pregnancy to avoid causing harm to the breastfed baby. However, he did not act on his intention after he observed no harmful consequence to the Romans and Persians who practised it.¹⁰ This incident clearly shows that the earlier intention resulted from Prophet Muhammad's opinion based on the beliefs or experiences of the Arabs, and it was not derived from revelation.

2.3 Harmonising the Conflicting Opinions

To over generalise all the opinions of Prophet Muhammad on worldly affairs as merely his personal opinions which are not meant to be applied by Muslims is not an agreed stance. It may lead to many misunderstandings in the application of the Sunnah. The above *ḥadīth* should not be understood out of its context.

In his attempt to find the middle ground, Shāh Waliyyullah al-Dihlawī has made a significant contribution in this matter. His systematic scheme for understanding *ḥadīth* was lauded by al-Qaraḍāwī who considers al-Dihlawī as the first person who managed to articulate this issue in the most clear and comprehensive way.¹¹ According to al-Dihlawī, there are two groups of *ḥadīth* which are:

- a. The Prophet's utterances in terms of propagating the message of Allah (*al-risālah*).
- b. His utterances in relation to whatever which does not belong to the subject of propagating the message of Allah (i.e., his opinion as a normal human being).

The first group comprises of matters related to *al-risālah* (the message) that is meant for the propagation of the message of Allah, conveyed through Prophet Muhammad. They include:

- a. Knowledge about the Hereafter and miracles of the universe.
- b. The divine laws and the acts of worship (*ibādah*).
- c. Practical wisdom, good character, and their opposites.

⁹ Muḥammad ibn Aḥmad Abū Bakr al-Sarakhsī, *Uṣūl al-Sarakhsī* (Hyderabad: Lujnah Iḥyā' al-Ma'ārif al-ʿUthmāniyyah, 1993).

¹⁰ Demirel, "An Analytical Study of The Prophet's Hadith: You Are More Knowledgeable of The Matters of Your World." 221.

¹¹ Yūsuf al-Qaraḍāwī, *al-Sunnah Maṣḍaran Li al-Ma'rifah Wa al-Ḥaḍārah* (Cairo: Dār al-Sharq, 2002). 33.

The second group includes *aḥādīth* that are not meant for propagating the message of Allah. They were merely based on the Prophet's personal opinion. Concerning this, Prophet Muhammad once said:

«إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ إِذَا أَمَرْتُكُمْ بِشَيْءٍ مِّن دِينِكُمْ فَخُذُوا بِهِ وَإِذَا أَمَرْتُكُمْ بِشَيْءٍ مِّن رَأْيِي، فَإِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ».

"I am only a man, and when I order you with something regarding your religion, accept it, and if I order you with something according to my own opinion, then I am only a human being."¹²

This *ḥadīth* supports the previous *ḥadīth* where Prophet Muhammad suggested the Ansar to change the way they pollinate the palm trees that eventually made things worse. A version of that *ḥadīth* has an addition in which Prophet Muhammad said:

«فَإِنِّي إِنَّمَا ظَنَنْتُ ظَنًّا، وَلَا تَوَاضَعُونِي بِالظَّنِّ، وَلَكِنْ إِذَا حَدَّثْتُكُمْ عَنِ اللَّهِ شَيْئًا، فَخُذُوا بِهِ، فَإِنِّي لَمْ أَكْذِبْ عَلَى اللَّهِ».

"I only made a conjecture, so don't blame me for that opinion, but if I tell you something about Allah, then accept (it) for I never lie about God".¹³

According to al-Dihlawī, it can be accepted that the second category of the *aḥādīth* include medicine, his experience from his routine as a human being and all that are not religious practices, where in these areas Prophet Muhammad gave his opinion like any other normal human being.¹⁴

This opinion is supported by al-Qāḍī 'Iyāḍ. According to him, it is possible for the Prophet to give personal opinion in worldly affairs which are not related to the religion or faith. These affairs are based on experience and customs which are known to everyone who practice them.¹⁵

The above *ḥadīths* and the statements of these prominent scholars clearly indicate that there are times when Prophet Muhammad only spoke in his capacity as a human being. To expect him to convey the message of Allah in every single action and word is an act that can lead to misunderstanding.

Consequently, this view can be applied in the topic of Prophetic medicine where some suggestions and treatments mentioned in the *ḥadīth* are contested by modern medical sciences.

¹² Muslim, *Saḥīḥ Muslim*. 1: 400.

¹³ Muslim. 4: 1835.

¹⁴ Syāh Waliyullah al-Dihlawī, *Hujjat Allah al-Bāliḡah* (Beirut: Dār al-Jīl, 2005).

¹⁵ Abdullah Bin Ibrāhīm al-ʿĀlawī al-Shanqīti, *Nasyr al-Bunūd ʿala Marāqī al-Suʿūd* (al-Maghrib: Maṭbaʿah Faḍālah, n.d.). 325.

3. Practical Examples of Contested Prophetic Medicine and the Correct Understanding

In this subtopic, the examples of contested treatments will be discussed and different approaches to the understanding of these *aḥādīth* will be consulted.

3.1 Health Treatment by Camel Urine

There are two *ḥadīths* prescribing camel urine as a treatment. The first is the *ḥadīth* narrated by Anas ibn Mālik:

عن أنس بن مالك، قال: قدم أناس من عكل أو عرينة، فاجتووا المدينة «فأمرهم النبي ﷺ، بلقاح، وأن يشربوا من أبوالها وألبانها».

From Anas RA: that some people of the tribe of 'Ukl or 'Uraynah came to the Messenger of Allah, and they found the climate of Madinah uncongenial. The Messenger of Allah commanded them to the milch she-camels and commanded them to drink their urine and their milk.¹⁶

عن ابن عباس، قال: قال رسول الله ﷺ: «إِنَّ فِي أَبْوَالِ الْإِبِلِ وَالْأَبَانِ شِفَاءً لِلَّذِينَ بَطُونُهُمْ».

From Ibn 'Abbās RA that the Messenger of Allah said, “Indeed, in their camel urine and milk, a cure for the disease in their stomachs.”¹⁷

In his scientific commentary, 'Abd al-Dā'im al-Kaḥīl mentioned some research that support the scientific miracles of both *ḥadīths*. However, he did not discuss their *fiqh* perspective, i.e., the regulation concerning drinking camel urine.¹⁸ Camel urine can be consumed according to the Ḥanbalī and Mālikī legal schools (*madhhab*). In contrast, it should not be consumed according to the Shāfi'ī and Ḥanafī *madhhab*. Nevertheless, camel urine possesses various anti-platelic, anti-bacterial, and anti-cancer properties tested within vitro and in vivo. However, no studies have been conducted on people consuming camel urine on a daily basis.¹⁹

Therefore, according to some 'ulamā, there are several emergency conditions (*ḍarūrāt*) that may allow for the consumption of camel urine:

¹⁶ Muḥammad ibn Ismā'īl al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (Beirut: Dār Ṭawq al-Najāt, 2001), 1:56; Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, 3:1297. 1: 56 ; Muhammad Bin Hajjaj. 3: 1297.

¹⁷ Aḥmad ibn Muḥammad Abū Abd Allāh Ibn Ḥanbal, *al-Musnad*, ed. Shu'ayb al-Arnā'ūṭ (Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 2001), 4:416.

¹⁸ al-Kaḥīl 'Abd al-Dā'im, “Ashr Haqā'iq 'Ilmiyyah Min al-Sunnah al-Nabawiyyah,” Mawsū'at al-Kaḥīl li al-I'jāz fī al-Qur'ān wa al-Sunnah, n.d., <https://kaheel7.net/?p=10901>.

¹⁹ Wachidah Nur Latifah et al., “Camel Urine for Health in Islam and Science Perspective,” *Kaunia: Integration and Interconnection Islam and Science* 14, no. 1 (April 2018): 15–19, <https://doi.org/10.14421/KAUNIA.1326>. 15–19.

- 1) There are no other medicines of *ḥalāl* ingredients or no effective alternatives to cure the disease. The relaxation provided in regulation is for the sake of eliminating the pain experienced by the body.
- 2) The determination of the emergency condition for consuming camel urine and the percentage of recovery must be done by a Muslim doctor who is an expert in medical sciences. The intake of camel urine should not be at will without a doctor's supervision and the patient must abide by his instruction.
- 3) The need to undergo a treatment derived from unclear sources must correspond to the need to eliminate emergencies only.²⁰

On another note, the World Health Organization (WHO) has issued a prohibition for consuming camel urine due to its potential to become an intermediary for the spread of MERS disease (Middle East Respiratory Syndrome).²¹ However, according to some researchers, camel urine is unlikely to become a medium for virus transmission to humans since dromedaries' experimental infections with MERS-CoV did not reveal evidence of viremia or evidence of the virus in the urine.²²

In conclusion, the consumption of camel urine for medical treatment must follow the instructions of a doctor who knows the camel's condition in detail so that it may not cause the transmission of a virus. The instructions given in the two *ḥadīths* above came from the Prophet and they are related to worldly matters and not religious matters. In worldly matters, the Prophet has left it to a person's condition and situation, as he said: "You have better knowledge (of a technical skill) in worldly affairs."²³

3.2 Turning Off the Lights While Sleeping

ʿAbd al-Dāʿim al-Kaḥīl stated that a recent scientific study confirms that keeping lamps on while sleeping affects the human brain's vital processes and causes disturbances that could lead to the problem of obesity.²⁴ Therefore, scientists have advised people to turn off lights at night to maintain the body and brain's integrity. According to him, this is

²⁰ Nurul Aiman Mat Abdullah and Mohd Izhar Ariff Mohd Hashim, "Rawatan Menggunakan Air Kencing Unta Menurut Perspektif Islam Dan Sains (Health Treatment of Camel Urine Based on Islamic and Science Perspective)," *Fikiran Masyarakat*, vol. 6, December 2018.

²¹ "Middle East Respiratory Syndrome Coronavirus (MERS-CoV)," World Health Organization, 2019, [https://www.who.int/news-room/fact-sheets/detail/middle-east-respiratory-syndrome-coronavirus-\(mers-cov\)](https://www.who.int/news-room/fact-sheets/detail/middle-east-respiratory-syndrome-coronavirus-(mers-cov)).

²² M. G. Hemida et al., "Dromedary Camels and the Transmission of Middle East Respiratory Syndrome Coronavirus (MERS-CoV)," *Transboundary and Emerging Diseases* (Blackwell Publishing Ltd, April 2017), <https://doi.org/10.1111/tbed.12401>. 344–353.

²³ Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*. 4: 1836.

²⁴ al-Kaḥīl ʿAbd al-Dāʿim, "Muḍādāt Saraḥān Fī Bawl al-ʿIbīl," *Asrār al-ʿIlmī*, 2012, <http://www.kaheel7.com/ar/index.php/2012-12-04-18-32-28/2082-2018-09-16-22-34-53>.

a proof of a scientific miracle discovered in the sayings of Prophet Muhammad: When you go to sleep, extinguish the lamp.²⁵

This claim is further supported by a research that suggests that room light can exert strong melatonin suppression and shorten the body's internal representation of night-time duration. Therefore, chronic exposure to electric lights at night interferes with melatonin signalling and affect sleep, thermoregulation, blood pressure, and glucose homeostasis.²⁶

Nonetheless, the previous *ḥadīth* has been understood out of the context in order to relate it with the medical benefits associated with turning off electric lamps. In the time of the Prophet PBUH, the lamps were of fire and oil. Thus, it is understandable that if the lights are still on, there is a possibility that the mat will burn for animals such as rats may violate it and cause a fire. This can be understood from another *ḥadīth* which does not mention any health purpose as an excuse for turning off the lights while sleeping:

عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ، قَالَ: جَاءَتْ فَأْرَةٌ فَأَخَذَتْ نَجْرَ الْفَتِيلَةِ فَجَاءَتْ بِهَا فَأَلْقَتْهَا بَيْنَ يَدَيْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ عَلَى الْخُمْرَةِ الَّتِي كَانَ قَاعِدًا عَلَيْهَا فَأَحْرَقَتْ مِنْهَا مِثْلَ مَوْضِعِ الدَّرْهِمِ فَقَالَ: «إِذَا نِمْتُمْ فَأَطْفِئُوا سُرُجَكُمْ، فَإِنَّ الشَّيْطَانَ يَدُلُّ مِثْلَ هَذِهِ عَلَى هَذَا فَتُحْرَقُكُمْ».

Ibn 'Abbās said: "A mouse came dragging a wick and dropped it before the Messenger of Allah on the mat on which he was sitting that burned a hole in it about the size of dirham." The Prophet PBUH said: "When you go to sleep, extinguish your lamps, for the devil guides a creature like this to do this and sets you on fire".²⁷

In the Prophet's time, the lamp was from fire and oil. If the lamp is still on, there is a chance that the mat will catch fire because of the rat. In another *ḥadīth*, the Prophet said:

عن جابر، عن رسول الله ﷺ أنه قال: «غطوا الإناء، وأوكوا السقاء، وأغلقوا الباب، وأطفئوا السراج، فإن الشيطان لا يحل سقاء، ولا يفتح بابا، ولا يكشف إناء، فإن لم يجد أحدكم إلا أن يعرض على إنائه عودا، ويذكر اسم الله، فليفعل، فإن الفويسقة تضرم على أهل البيت بيتهم»

Jābir reported the Messenger of Allah as saying: "Cover vessels, waterskins, close the doors and extinguish the lamps, for the Satan does not loosen the waterskin, does not open the door and does not uncover the vessels. And if one amongst you fails to find

²⁵ Sulaymān ibn al-Ash'ath al-Azdī al-Sajistānī Abū Dāwūd, *Sunan Abi Dāwūd*, ed. Shu'aib al-Arna'ut (Dār al-Risālah al-Ālamiyyah, 2009). 7: 528.

²⁶ Joshua J. Gooley et al., "Exposure to Room Light before Bedtime Suppresses Melatonin Onset and Shortens Melatonin Duration in Humans," *Journal of Clinical Endocrinology and Metabolism* 96, no. 3 (March 2011): E463, <https://doi.org/10.1210/jc.2010-2098>. E463–E472.

²⁷ Abū Dāwūd, *Sunan Abi Dāwūd*. 7: 528.

(something) to cover it well, he should cover it by placing a piece of wood across it and say Allah's name. The mouse may set the house on fire over its inhabitants.”²⁸

3.3 Cupping in the Middle of the Month

In one of his works, Ibn Sīnā (1032CE) argued that the proper time for using cupping-glasses (*hijāmah*) is in the middle of the month:

“Some authorities advise against applying cupping-glasses at the beginning of the lunar month, because the humours are then not yet on the move or in a state of agitation; also, against applying them at the end of the (lunar) month, because at that period (of the cycle) the humours are less plentiful. The proper time (according to them) is the middle of the month (when the humours are in a state of agitation) when the moonlight is increasing (when the humours are on the increase also). During that period the brain is increasing in size within the skull, and the river-water is rising in tidal rivers.”

Although he did not mention who the authorities above are, Ibn Sīnā has provided some *ḥadīths* that suggest the practice of cupping on the 17th, 19th, 21st day of every Hijrī month. The *ḥadīths* mentioned include:

«مَنْ احْتَجَمَ لِسَبْعِ عَشْرَةٍ، وَتِسْعِ عَشْرَةٍ، وَإِحْدَى وَعِشْرِينَ، كَانَ شِفَاءً مِنْ كُلِّ دَاءٍ»

It means: “If anyone has himself cupped on the 17th, 19th, and 21st, it will be a remedy for every disease.”²⁹

عَنْ أَنَسٍ قَالَ: كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَحْتَجِمُ فِي الْأَخْدَعَيْنِ وَالْكَاهِلِ، وَكَانَ يَحْتَجِمُ لِسَبْعِ عَشْرَةٍ وَتِسْعِ عَشْرَةٍ وَإِحْدَى وَعِشْرِينَ.

Anas narrated: “The Prophet PBUH would get cupped in his jugular veins and his upper back. And he would get cupped on the seventeenth (of the month), (or) the nineteenth, and (or) the twenty-first.”³⁰

Unfortunately, both *ḥadīth* are not authentic *ḥadīths*. Hence, they cannot be a strong justification for cupping in the middle of the month. However, if we consider Ibn Sīnā's arguments as a form of scientific commentary, there is still no clear and logical connection between cupping and the state of agitation of humour senses. Furthermore, there is no explanation on the connection between the increase of moonlight and the state of agitation of humours, between cupping and the increase on moonlight, and all reasons in his argument above.

²⁸ Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*. 3: 1594.

²⁹ Abū Dāwūd, *Sunan Abī Dāwūd*. 6: 11.

³⁰ Muḥammad ibn ʿĪsā Abū ʿĪsā al-Tirmidhī, *al-Jāmiʿ al-Kabīr*, ed. Bashār Awwād Maʿrūf (Beirut: Dar al-Gharb al-Islami, 1998), 4:390.

Some research indicates that wet cupping therapy in the second half of the month is more effective in treating migraines than the first half of the month.³¹ To perform cupping while considering the lunar phases has a positive effect on reducing blood pressure. It was reported that clients who cupped on the 15th (second half of the Hijrī month) experienced a significant drop in blood pressure.³² However, this research did not point out specific days in a month and did not claim that cupping will treat every disease.

Conclusion

The research concluded that the term *al-Ṭibb al-Nabawī* (Prophetic medicine) is related to *ḥadīths* on matters pertaining to healthcare such as treatment, medicine, *ruqyah* (healing supplication), prevention, etc. However, the term “Prophetic medicine” was only introduced during the boundaries of the fourth century. There are two main approaches of Muslim scholars in understanding *aḥadīth* pertaining to Prophetic medicine. The first considers Prophetic medicine as a sacred order and revealed by Allah through his Prophet. The second views Prophetic medicine as his *ijtihād* as a human being. It is necessary to review the previous commentaries on *aḥadīth* of Prophetic medicine. Muslim societies should pay equal attention to science and revelation, i.e., the Qur’ān and Sunnah. They should not distort the real meaning of *aḥadīth* or explain them out of the context, for the sake of scientific and contemporary outlooks. This will rather tarnish the image of Islam due to spread of misconceptions.

References

- Abū Dāwūd, Sulaymān ibn al-Ash’ath al-Azdī al-Sajistānī. *Sunan Abī Dāwūd*. Edited by Shu’aib al-Arna’ūt. Dār al-Risālah al-‘Ālamiyyah, 2009.
- al-Bukhārī, Muḥammad ibn Ismā’īl. *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Beirut: Dār Ṭawq al-Najāt, 2001.
- al-Dihlawī, Syāh Waliyullah. *Hujjat Allah al-Bālighah*. Beirut: Dār al-Jīl, 2005.
- al-Khatīb, Mu’taz. “al-Ṭibb al-Nabawī: Ru’ā Naqdiyyah.” Islam Online, April 2021. <https://islamonline.net/archive/۲-الطب-النبوي-روى-نقدية/>.
- al-Qaraḍāwī, Yūsuf. *al-Sunnah Maṣḍaran Li al-Ma’rifah Wa al-Ḥaḍārah*. Cairo: Dār al-Sharq, 2002.
- al-Rūmī, Fahd. *Ittijāhāt Fī al-Tafsīr Fi al-Qarn al-Rābi’ ‘Ashar*. Beirut: Mu’assash al-Risālah, 1986.
- al-Sarakhsī, Muḥammad ibn Aḥmad Abū Bakr. *Uṣūl al-Sarakhsī*. Hyderabad: Lujnah Ihya’ al-Ma’ārif al-‘Uthmāniyyah, 1993.

³¹ Ali Ramazan Benli and Sunay Didem, “Changing Efficacy of Wet Cupping Therapy in Migraine with Lunar Phase: A Self-Controlled Interventional Study” 23 (2017): 61–67, <https://doi.org/10.12659/MSM.905199>.

³² Nurmukaromatis Saleha, Eka Dianty Feni, and Anggriani Utama Tuti, “Bekam Basah Pada Paruh Ke Dua Bulan Hijeriah Lebih Efektif Menurunkan Tekanan Darah,” *Jurnal Ilmiah Keperawatan* 2 (2018), <http://repository.unib.ac.id/21197/>. 117–122.

- al-Shanqīti, Abdullah Bin Ibrahīm al-ʿĀlawi. *Nasyr al-Bunūd ʿala Marāqī al-Suʿūd*. al-Maghrib: Maṭbaʿah Faḍālah, n.d.
- al-Tirmidhī, Muḥammad ibn ʿĪsā Abū ʿĪsā. *al-Jāmiʿ al-Kabīr*. Edited by Bashir Awwad Maʿrūf. Beirut: Dar al-Gharb al-Islami, 1998.
- Bakar, Osman. *Tawhid and Science*. Kuala Lumpur: Secretariat for Islamic Philosophy and Science, 1991.
- Benli, Ali Ramazan, and Sunay Didem. “Changing Efficacy of Wet Cupping Therapy in Migraine with Lunar Phase: A Self-Controlled Interventional Study” 23 (2017): 6162–67. <https://doi.org/10.12659/MSM.905199>.
- Demirel, Serdar. “An Analytical Study of The Prophet’s Hadith: You Are More Knowledgeable of The Matters of Your World.” *Maalim al-Quran Wa al-Sunnah* 3, no. 3–4 (2008): 213–36.
- Demirel, Serdar, and Saad Eldin Mansour. “A Theoretical Framework for al-Tibb al-Nabawī (Prophetic Medicine) in Modern Times.” *Revelation and Science* 01, no. 02 (2011): 35.
- Gooley, Joshua J., Kyle Chamberlain, Kurt A. Smith, Sat Bir S. Khalsa, Shantha M.W. Rajaratnam, Eliza Van Reen, Jamie M. Zeitzer, Charles A. Czeisler, and Steven W. Lockley. “Exposure to Room Light before Bedtime Suppresses Melatonin Onset and Shortens Melatonin Duration in Humans.” *Journal of Clinical Endocrinology and Metabolism* 96, no. 3 (March 2011): E463. <https://doi.org/10.1210/jc.2010-2098>.
- Hemida, M. G., A. Elmoslemany, F. al-Hizab, A. Alnaeem, F. Almathen, B. Faye, D. K.W. Chu, R. A.P.M. Perera, and M. Peiris. “Dromedary Camels and the Transmission of Middle East Respiratory Syndrome Coronavirus (MERS-CoV).” *Transboundary and Emerging Diseases*. Blackwell Publishing Ltd, April 2017. <https://doi.org/10.1111/tbed.12401>.
- Ibn Ḥanbal, Aḥmad ibn Muḥammad Abū Abd Allāh. *al-Musnad*. Edited by Shuʿayb al-Arnāʿūt. Beirut: Muʿassasah al-Risālah, 2001.
- Ibn Qayyim al-Jawziyyah, Muḥammad ibn Abū Bakr Shams al-Dīn. *al-Tibb al-Nabawī*. Edited by ʿAbd al-Ghāni ʿAbd al-Khāliq. Beirut: Dār al-Fikr, n.d.
- Latifah, Wachidah Nur, Siti Nur Ngaeni, Rian Adi, Setia Rahman, Inarotu Millati Azka, Mohammad Ali, and Maqshudi Zaen. “Camel Urine for Health in Islam and Science Perspective.” *Kaunia: Integration and Interconnection Islam and Science* 14, no. 1 (April 2018): 15–19. <https://doi.org/10.14421/KAUNIA.1326>.
- Mat Abdullah, Nurul Aiman, and Mohd Izhar Ariff Mohd Hashim. “Rawatan Menggunakan Air Kencing Unta Menurut Perspektif Islam Dan Sains (Health Treatment of Camel Urine Based on Islamic and Science Perspective).” *Fikiran Masyarakat*. Vol. 6, December 2018.
- World Health Organization. “Middle East Respiratory Syndrome Coronavirus (MERS-CoV),” 2019. [https://www.who.int/news-room/fact-sheets/detail/middle-east-respiratory-syndrome-coronavirus-\(mers-cov\)](https://www.who.int/news-room/fact-sheets/detail/middle-east-respiratory-syndrome-coronavirus-(mers-cov)).
- Muslim, Ibn al-Ḥajjāj al-Naysābūrī. *Saḥīḥ Muslim*. Edited by Muḥammad Fuʿād ʿAbd al-Bāqī. Cairo: Dār Iḥyāʾ al-Kutub al-ʿArabīyyah, n.d.
- Saleha, Nurmukaromatis, Eka Dianty Feni, and Anggriani Utama Tuti. “Bekam Basah Pada Paruh Ke Dua Bulan Hijeriah Lebih Efektif Menurunkan Tekanan Darah.” *Jurnal Ilmiah Keperawatan* 2, no. 2 (2018).

‘Abd al-Dā‘im, al-Kaḥīl. “Muḍādāt Saraṭān Fī Bawl al-‘Ibīl.” *Asrār al-I‘jāz al-‘Ilmī*, 2012. <http://www.kaheel7.com/ar/index.php/2012-12-04-18-32-28/2082-2018-09-16-22-34-53>.

———. “‘Ashr Haqā’iq ‘Ilmiyyah Min al-Sunnah al-Nabawiyyah.” *Mawsū‘at al-Kaḥīl li al-I‘jāz fī al-Qur’ān wa al-Sunnah*, n.d. <https://kaheel7.net/?p=10901>.

النص القرآني بين صحة التحليل وخطأ التأويل: دراسة وصفية تحليلية

Between Valid Analysis and Wrong Interpretation: A Descriptive Analytical Study of Approaches to Qur'anic Text

Mohd Syauqi Bin Arshad *

د. محمد شوقي بن أرشد

الملخص: النص القرآني نص رباني مقدس، جاء لبيان مراد الله من عباده، وكان النبي ﷺ السبيل الوحيد لبيان ما استشكل على المسلمين في فهم ألفاظه ومعانيه، ثم رصيد لغوي أصيل يمتلكه المسلمون وقتئذ. بيد أن الأمر أصبح عسراً والطريق إلى فهم مراد القرآن أصبحت غير مُعبّدة على الرغم من أن الله جعل القرآن ميسراً للذكر. والسبب في هذا الإعسار وفاة النبي ﷺ من جهة، ثم البون الزمني الشاسع بين وقت نزول القرآن وبداية عصر التدوين الذي قارب قرنين من الزمان تغيرت فيها اللغة واتسعت مدلولاتها وبعدت غير قليل عن الفصحى المتمكنة. وفي ظل هذا خرجت تفاسير كثيرة لبيان المعنى القرآني تنوعت بين اللغوي وما تفرع عنه من اختلافات بين النحاة في الإعراب وما يترتب عليه من معنى والتأويل وما شابه من تعصب لمذهب سياسي أو ديني مما أضر بالمعنى القرآني وخفاء دلالاته على العامة وكثير من أهل العلم. ولهذا؛ كان هذا البحث الموسوم بـ "النص القرآني بين صحة التحليل وخطأ التأويل" أحاول فيه بيان هذه الإشكالية متناولاً إياها حسب المنهج العلمي الصحيح، وسأعرض لبعض التفاسير التي اعتمدت على اللغة لبيان المعنى، والأخرى التي اتخذت التأويل منهجاً في ذلك.

الكلمات المفتاحية: التفسير؛ التأويل؛ مشكل القرآن؛ الدراسات القرآنية؛ التفسير بالرأي، التفسير الإشاري.

ABSTRACT: The Qur'anic text is a sacred divine text which explains the will of God, and Prophet Muḥammad was the one who addressed any problems faced by the Muslims in understanding the text, in addition to the language competencies possessed by the Muslims of his time. However, complexities emerged post-Prophetic era even though God has made the Qur'ān easy for remembrance. The reason for this is the demise of the Prophet on the one hand, and the vast temporal gap between the time of the revelation and the beginning of codification, which took nearly two centuries, and during which the language underwent some changes and meaning of words was expanded. Due to this, many interpretations emerged due to linguistic and hermeneutical differences. Hence, this research aims to clarify this problem by addressing both linguistic and hermeneutical approaches in *tafsīr*.

Keywords & phrases: *Tafsīr*; *ta'wīl*; *mushkil al-Qur'ān*; Quranic studies; speculative *tafsīr*; allegorical *tafsīr*.

* Lecturer. Kuliyah of Arabic Language, Sultan Abdul Halim Mu'adzam Shah International Islamic University. Email: syauqi@unishams.edu.my

المقدمة

إن الناظر في علم التفسير وكتب التفسير ليقف على ما لا مفر من القرار به ألا وهو وقوع الاختلاف في هذا التفسير، إذ إن وقوع الاختلاف في تفسير كتاب الله حقيقة لا ينكرها إلا مكابر أو عديم الاطلاع على كتب التفسير والمفسرين. ولقد اهتم المفسرون عبر مراحل تاريخ هذه الأمة بوضع القواعد المنهجية التي ترسموها في تفاسيرهم، وكشف الباحثون القناع عن أسس هذه المناهج وطرقها.

ومرت الحركة التفسيرية بأربعة مراحل:

١. مرحلة التأسيس: وهي المرحلة التي نشأ فيها التفسير، وتأسس، وكان بدايتها في عهد النبي ﷺ واستمرت على مدار القرون الثلاثة الأولى التي شهد لها النبي ﷺ بالخير والفضل.
٢. مرحلة التأصيل: وهي مرحلة التقعيد لعلم التفسير، وكانت في نهاية القرن الثالث، وإمام هذه المرحلة ابن جرير الطبري.
٣. مرحلة التفريع: وفيها انتقل التفسير من التأصيل إلى التفريع وفقاً للقضايا والأحداث، ولما برع فيه المفسر من علوم فظهر التفسير البياني، والعقلي واللغوي... وغيرها.
٤. مرحلة التجديد: وهي مرحلة قائمة على الاستفادة من العلوم المعاصرة، والتوسع في استخراج الدلالات القرآنية وإسقاطها مع ما يتناسب مع الواقع.

١. التأويل لغةً واصطلاحاً

١، ١ التأويل في اللغة

تطالعنا معاجم اللغة العربية بمعنى التأويل المتضمن في ثنايا أبوابها وفصولها بعدة معانٍ:

- ١ - المأل والرجوع: نقول: آل الشيء يؤول أولاً ومآلاً: رجع.. وأول الكتاب الكلام وتأوله وبرّه، وقدره، وأوله وتأوله: فسره.^١

ومعنى هذا أن المؤول يردُّ الكلام إلى ما يمكن أن يحتمل من المعاني.

¹ Ibn Manẓūr, *Lisān al-ʿArab*, 11:32-33, the entry ³-w-l.

٢- الجمع والإصلاح: "أَوَّلْتُ الشَّيْءَ" جمعته وأصلحته، والمعنى أن التأويل يجمع المعاني المشكّلة بلفظ واضح لا

إشكال فيه.

٣- السياسة: فالإيالة السياسة، لأن الرعية ترجع الأمور وتعيدها وتردها إلى راعيها، وقولهم: آل الحاكم رعيته:

إذا أحسن سياستها. وآل الرجل: أهل بيته، لأنهم في مآلهم ومرجعهم ينتهون إليه.

وعليه، فإن التأويل هو ردُّ الشيء إلى الغاية المرادة منه، علمًا كان أو فعلًا، ومن هذا قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾ [آل عمران: ٧]، وقوله تعالى: ﴿فَإِنْ تَنَزَّعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ [النساء: ٥٩].^٢

ويوجز الزركشي (ت ٧٩٤هـ) هذه المعاني بقوله: "وأما التأويل فأصله في اللغة من الأول، ومعنى قولهم: ما تأويل هذا الكلام؟ أي: إلام تؤول العاقبة في المراد به. كما قال تعالى: ﴿يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُ﴾ [الأعراف: ٥٣] أي: تكشف عاقبته، ويقال: آل الأمر إلى كذا، أي صار إليه، وقال تعالى: ﴿ذَلِكَ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا﴾ [الكهف: ٨٢]. وأصله من المأل، وهو العاقبة والمصير، وقد أولته فآل، أي: صرفته فانصرف، فكان التأويل صرف الآية إلى ما تحتمله من المعاني.. وقيل: أصله من الإيالة، وهي السياسة، فكان المؤول للكلام يُسوّي الكلام، ويضع المعنى في موضعه." ^٣

١, ٢ التأويل اصطلاحًا

تعددت دلالات التأويل ومقصوده عند علماء التفسير خاصة الأوائل المتقدمين منهم فيرى ابن تيمية أن

للتأويل معنيين في لفظ السلف:

الأول: تفسير الكلام وبيان معناه، سواء وافق ظاهره أو خالفه، فيكون التفسير والتأويل عند هؤلاء متقاربًا

أو مترادفًا.^٤

ولعل الطبري كان يعني ذلك حينما كان يكثر من قوله في تفسيره: القول في تأويل قوله كذا وكذا.

² Ibn Fāris, *Mu'jam Maqāyīs al-Lughah*, the entry ^٢-w-l.

³ al-Zarkashī, *al-Burhān Fī 'Ulūm al-Qur'ān*, 3:148-149.

⁴ Ibn Taymiyyah, *al-Iklīl Fī al-Mutashābih Wa al-Ta'wīl*, 26-32.

الثاني: نفس المراد بالكلام، فإذا كان الكلام طلباً كان تأويله: نفس الفعل المطلوب. وإن كان الكلام خبراً، كان تأويله: نفس لشيء المخبر به.

والواقع أن هناك فرقاً بين المعنيين: فالأول يعني العلم بمعنى الكلام أي تفسيره. والثاني التأويل معناه نفس الأمور الموجودة على حقيقتها في الواقع. وعلى هذا المعنى يكون تأويل الكلام هو وجود معناه وجوداً مادياً عينياً واقعياً. غير أن العلماء الذين جاؤوا من بعد، كانوا يفرقون تفريقاً جلياً بين المصطلحين. فقد "كان اصطلاح (تأويل) مرادفاً في الصل لاصطلاح (تفسير)، لكنه أصبح بمرور الوقت الاصطلاح الفني الذي يطلق على مادة القرآن، أي: مضمونه، بينما أطلقت كلمة (تفسير) بعد ذلك على الشرح اللغوي الظاهر."⁵

٢. النص القرآني وبدايات التأويل

١، ٢ التأويل اللغوي

سيظل السؤال الذي يحتاج إلى إجابة مقنعة، وحجة قوية هو: لماذا احتاج المسلمون إلى التفسير اللغوي للقرآن الكريم بعد نزوله بما يقارب مائتي سنة؟

ويمكن أن يطرح السؤال بصيغة أكثر جرأة وهي: لماذا لم يحتج الرسول ﷺ إلى تفسير القرآن، وقد كان يخاطب أبا لهب، وأبا جهل وغيرهما.. وعلى الرغم من ذلك فهموه، ولم يتعللوا بعدم فهمه ليكون سبباً لتبرير كفرهم به، بل كانوا يأمرون أتباعهم ألا يسمعوا لهذا القرآن: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَا تَسْمَعُوا لِهَذَا الْقُرْآنِ وَالْغَوْا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَغْلِبُونَ﴾ [فصلت: ٢٦].

فهل استطاعت الدلالة اللغوية أن تقوم بدورها في فهم معاني القرآن؟

٢، ٢ الدلالة اللغوية وفهم المعنى القرآني

لا ريب أن الدلالة اللغوية عماد ركين عند المفسرين لفهم النص القرآني، حيث تعددت آراؤهم، وتنوعت مواقفهم من فهم دلالة اللفظ القرآني.

⁵ Gibb and Kramers, *al-Mawsūʿah al-Islāmiyyah al-Muyassarah*, 1:193.

الملاحظ في القرآن الكريم أنه حينما أنزله الله تعالى على نبيه محمد ﷺ حمل الألفاظ العربية معاني لم تكن معهودة عند الإنسان العربي القديم. نعم، إنه نزل ﴿يَلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾ [الشعراء: ١٩٥] ولكن عربيته كانت جديدة في كل شيء قام ببيانه.

إن الذي أبهر العربي وهو يسمع القرآن الكريم إضافة إلى أسلوبه الرائع هو المعاني الجديدة التي استعمل فيها القرآن الكريم الألفاظ التي يعرفها العربي، ولكن حين استعملت في سياق القرآن الكريم أعطت دلالات لم يعهدها العربي في كلامه. إنها معاني قال عنها القرآن الكريم: ﴿مَا كُنْتَ تَعْلَمُهَا أَنْتَ وَلَا قَوْمُكَ﴾ [هود: ٤٩] وهي معاني نزلت من السماء لإصلاح حال أهل الأرض.

يوضح الدكتور إبراهيم أصبان أستاذ بكلية الآداب والعلوم الإنسانية عين الشق، الدار البيضاء رأيته في ذلك الأمر فيقول:

"إن القرآن قد أحدث قفزة كبيرة في استعمال الألفاظ العربية، وذلك بتحويل دلالة ألفاظ اللغة العربية من الاستعمال العربي البسيط إلى نسق مخالف لاستعمال الشاعر الجاهلي والأديب الجاهلي، ولهذا فإن الدعاوى التي تدعو إلى تفسير ألفاظ القرآن الكريم بالرجوع إلى اللغة والشعر الجاهلي وحدهما دعاوى ضعيفة تحتاج إلى حجة، ويستدلون على ذلك بأن القرآن عربي، وأن الإنسان العربي قد فهم القرآن دون حاجة إلى ضوابط تفسيرية. ويستدلون أيضا بقول عمر بن الخطاب رضي الله عنه: «أيها الناس تمسكوا بديوان شعركم في جاهليتكم، فإن فيه تفسير كتابكم»^٦.

إنني لا أنفي قيمة هذا الشعر وأثره في فهم ألفاظ القرآن الكريم، بل أقول إنه مستوى واحد فقط من مستويات تحليل الخطاب القرآني. فلا يمكن الاعتماد عليه وحده دون وضع النص الذي نريد تفسيره في السياق العام للشريعة الإسلامية بما في ذلك القرآن والحديث النبوي الشريف.

إن اللغويين الذين حاولوا تفسير القرآن الكريم بمعزل عن مراعاة السياق الذي استعمل فيه القرآن الكلمة وقعوا في أخطاء جسيمة.^٧

^٦ al-Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt*, 2:88; see the introductory remark for Unknown, *Gharīb al-Qur'ān Fī Shi'r al-'Arab: Su'ālāt Nāfi' al-Azraq Ilā 'Abd Allāh Ibn 'Abbās*.

^٧ Aṣḥān, "Arabiyyat al-Qur'ān al-Karīm".

وقد يوضع اللفظ في اللغة لمعنى معين أو يدل عليه لغة وإن لم يوضع له، لكن مراد الله تعالى قد يكون غير ذلك والأمثلة على ذلك كثيرة نذكر منها:

قال أبو عبيد معمر بن المثنى في كتابه «مجاز القرآن» عندما أراد تفسير قول الله تعالى: ﴿وَطَلَحَ مَنصُودٌ﴾ [الواقعة: ٢٩]، قال: زعم المفسرون أنه الموز، وأما العرب الطلح عندهم شجر عظيم كثير الشوك.

وقال الحادي:

بَشَّرَهَا دَلِيلُهَا وَقَالَ... غدا ترين الطلح والحبالاً^٨

إن صاحب مجاز القرآن فسر اللفظة تفسيراً لغوياً بحثاً، ولم يراع الاستعمال القرآني للكلمة ولا السياق الذي وردت فيه. ولو أنه استعمل المنهج السياقي في التفسير ونظر إلى السابق واللاحق لعلم أن الآية مسوقة مساق الامتنان؛ فالله تعالى ذكر مننه العظيمة على عباده المؤمنين في الجنة، فكيف يمتن عليهم بشجر كثير الشوك، فالشوك لا يعد من النعم في شيء.

وفي ظل التراكم المعلوماتي الحادث في عصرنا هذا، وفي ظل تطور علوم اللغة واللسانيات وتشعبها، وفي ظل ما يسميه البعض "ضرورات العصر" وضمن سياق ما يسمّى "تجديد الخطاب الديني"؛ تُطرح إشكالية "تأويل القرآن" ويُنادى بإعادة تأويله بشكل مجرّد عن أي سياق تاريخي، و"السياق" هنا يشمل روايات السنة النبوية والسيرة ومرويات الصحابة ومن تبعهم من أئمة القرون الأولى. في هذه الأجواء تكون "اللغة" من وجهة نظرهم هي المفتاح.

لقد انطلقت هذه الدعوات إلى التفسير باللغة لفهم النص القرآني من محور عربية القرآن، إذ هو قد نزل بلسان عربي مبين، فلا أمر إذن لا يحتاج إلا أن نغوص في أعماق اللغة العربية وألفاظها لنستطيع فهم وإدراك معاني الكتاب الحكيم.

إننا لا يمكن أن نسلّم بهذا الرأي، وذاك الاتجاه، فالقرآن الكريم نصٌّ مختلف عن كافة النصوص التي تناولتها اللغة العربية، إنه نص ملتحَم مع السياقات الزمانية والمكانية والحياتية للواقع والحياة. إنه مرتبط بكافة الأحداث سواء سياسية، أو اجتماعية، أو نفسية، أو تاريخية، فقد استغرق زمن نزوله ثلاثاً وعشرين سنة... إنها سنوات مستغرقة في الحياة بكل تفاصيلها ودقائقها... فالزمن والمكان ركنان أساسيان في فهم معاني القرآن الكريم.

⁸ Abū 'Ubaydah, *Majāz al-Qur'ān*, 2:250.

إنّ القرآن نفسه يرفض فكرة النصّ المجرد الذي يأتي جملة واحدة، معزولاً عن معترك الحياة وملاساتها، قال تعالى: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً كَذَلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلًا ۝﴾ [الفرقان: ٣٢]. فهو بالتحامه هذا بوقائع الدعوة النبوية يثبت فؤاد النبي "باتصال الوحي ومداومة نزول القرآن، فلا تصوير بانقطاع الوحي مستوحشا" كما يقول الماوردي في تفسيره.

في هذا السياق يكون فهم أسباب النزول وفهم السيرة النبوية من أولويات فهم كتاب الله، فكيف تفهم رسالة لا تعرف سيرة من حملها؟ وكيف تعرف سيرته وأنت مُعرض عن المصادر التي نقلت تلك السيرة؟ وكيف تفهم العبرة المستفادة من عشرات الآيات، بل المئات وأنت لا تعرف في أي شيء نزلت؟ من هنا يتضح أنّ الإعراض عن مرويات السنة ومرويات الصحابة ومن تبعهم في تفسير القرآن هو تصرف غير علمي وبعيد غاية البعد عن القراءة العلمية الموضوعية التي تهدف إلى معرفة مقاصد القرآن والقيم والأحكام التي يحملها.

إن المشكلة الحقيقية في الاعتماد على التفسير اللغوي لفهم معاني القرآن بعيداً عن السياقات الزمانية والمكانية هي أن اصطلاحات ألفاظ اللغة تتمدد في مجال رحب فسيح من الدلالات والمعاني، هذه الدلالات قد تتنوع للفظ واحد ما أرجحه في معانيها بين الشرع تارة، واللغة تارة ثانية، والعرف تارة ثالثة.

فلفظ الدابة مثلاً في اصطلاح اللغة: كلّ ما يدبّ على الأرض، سواء كان عاقلاً أو غير عاقل، كقوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِّن مَّاءٍ فَمِنْهُمْ مَّن يَمْشِي عَلَى بَطْنِهِ وَمِنْهُمْ مَّن يَمْشِي عَلَى رِجْلَيْنِ وَمِنْهُمْ مَّن يَمْشِي عَلَى أَرْبَعٍ يَخْلُقُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ۝﴾ [النور: ٤٥]. وفي الاصطلاح العربي: ما يُركب من الدواب التي نعرفها. وقد يكون المقصود منها في الاصطلاح الشرعي دابة الأرض التي هي من علامات الساعة كما في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا وَقَعَ الْقَوْلُ عَلَيْهِمْ أَخْرَجْنَا لَهُمْ دَابَّةً مِّنَ الْأَرْضِ تُكَلِّمُهُمْ أَنَّ النَّاسَ كَانُوا بِآيَاتِنَا لَا يُوقِنُونَ ۝﴾ [النمل: ٨٢]. أُرأيت لو فسرت دابة الأرض في هذه الآية تفسيراً لغوياً فقط، بعيداً عن الروايات التي تصفها، فهل سنصل إلى المعنى المراد؟

ويدل إبراهيم أصبان على ذلك بمثال من القرآن الكريم فيقول:

"كان العرب يعرفون كلمة (اقرأ) والمعنى القراءة، ولكن المراد بهذه اللفظة في الآيات لا علاقة له بمعرفتهم هذه، فالأمر (اقرأ) أمر إلهي، وهو موجه إلى من لا يعرف القراءة ولا الكتابة بالمفهوم اللغوي، وقد وضع الوحي بين يديه مادة القراءة، فإذا هي معان لا تمت إلى مذخور العقل العربي بصلة ما، وذلك متمثل في الربط البديع بين القراءة واسم الرب الخالق، وقد كانت للعرب الجاهليين فكرة عن الإله مشوشة مغلوطة، تختلط بفكرة الوثنية المشركة، فلا ريب أن مسافة هائلة كانت تفصل بين فكرتهم هذه، وبين ما دعي إليه

محمد صلى الله عليه وسلم في هذه اللحظة الإلهية من القراءة باسم الرب الخالق، شيء غريب على العقلية العربية الجاهلية، وهو شديد الغرابة إذ استمرت الآيات فذكرت (خلق الإنسان من علق) الألفاظ سهلة مأنوسة، ولكن المعنى جديد تمامًا، بل إن هذا المعنى بقي جديدًا حتى الآن، يحاول العلم أن يصل إلى أسرار هذه العلة، فيتكشف له كل يوم جديد دون أن يتصور أنه واصل إلى غاية هذا المعنى القرآني، عن أصل الإنسان اللغز الأبدي.⁹

إن النظر إلى الاستعمال السياقي لا ينفك عنه اللغوي الذي يقصد بيان الألفاظ القرآن وعريبته، بله مفسرو السلف الذين يكثر في تفسيرهم الاعتناء ببيان المعاني دون تحرير الألفاظ من جهة اللغة، ومن أمثلة ذلك تفسير أبي عبيدة كمعمر بن المنى البصري (ت: ٢١٠) لقوله تعالى: ﴿وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ﴾ [البقرة: ١٩١]، قال: أي: الكفر أشد من القتل في أشهر الحرم؛ يقال: رجل مفتون في دينه؛ أي: كافر.^{١٠}

ولو ذهب أبو عبيدة إلى التفسير اللغوي، لقال: الفتنة: الامتحان والاختبار، لكنه ذهب إلى تفسير المراد بالفتنة في هذا السياق، وهو الكفر.

ومن المحاذير التي يوقع فيها منهج الاعتماد على المعاني اللغوية مع إغفال المعاني الشرعية التي دلّ عليها الوحي أنّه يحرف الكثير من المفاهيم الشرعية الخطيرة، ولنأخذ على سبيل المثال مفهومين على غاية من الخطورة والأهمية: مفهوم الإيمان، ومفهوم الولاء.

أما مفهوم الإيمان، فقد قالت بعض الفرق إنّهُ "التصديق" فحسب، باعتبار أنّ هذا هو معناه اللغوي. ومن ثمّ أصبح التكليف الشرعي الذي سمّاه الله في كتابه إيماناً هو مجرد التصديق. مع أنّ الإيمان المطلوب شرعاً للنجاة الأخروية هو شيء زائد على التصديق في كتاب الله، فلا يدخل الجنة مشرك كما تدلّ الكثير من الآيات، ومع أنّ القرآن ذكر أقواماً صدّقوا بالله ﷻ وبرسله، ولكنهم كانوا رافضين لرسالاته جحوداً، كما قال تعالى حكاية عن المشركين: ﴿فَإِنَّهُمْ لَا يُكَذِّبُونَكَ وَلَكِنَّ الظَّالِمِينَ بِآيَاتِ اللَّهِ يَجْحَدُونَ﴾ [الأنعام: ٣٣]. وقد أثبت سبحانه الإيمان اللغوي لقوم مشركين فقال عز وجل: ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ﴾ [يوسف: ١٠٦]، فهل يقال عن هؤلاء إنهم مؤمنون يدخلون الجنة؟ أم نقول كما قال الله ﷻ في كتابه إنّ البراءة من الشرك هي شرط دخول الجنة كما في قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ ءَامَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَٰئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ﴾ [الأنعام: ٨٢].

⁹ Aṣḥān, "Arabiyyat al-Qur'ān al-Karīm".

¹⁰ Abū 'Ubaydah, *Majāz al-Qur'ān*, 1:68.

فتصوّروا كيف سيتم اختزال الإيمان الإسلامي ومضامينه القرآنية حين يكون المطلوب لدخول الجنة هو مجرد التصديق، حتى قال أحد الدعاة المعاصرين إنه يكفي أهل الكتاب تصديق الرسول ﷺ ليدخلوا الجنة بحسب دين الإسلام، مع أن الله عز وجل يقول: ﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ فَاَلَّذِينَ ءَامَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنْزِلَ مَعَهُ ۙ أُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [الأعراف: ١٥٧]. فاشتراط سبحانه عليهم نصرته واتباع ما جاء به من عند الله كي يفلحوا، وقال سبحانه: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ﴾ [النساء: ٦٤].

هذا هو الإعجاز القرآني الذي منح اللفظ العربي امتداداً في المدلول فأحدث ثورة لغوية لم تشهدها لغة من لغات البشر. وقد وقع التطور في اللغة العربية في صورة انتقالات على خيط المعنى الممتد من استعمال الجاهلية إلى استعمال القرآن.¹¹

إن المتأمل في لهجاتنا المعاصرة المتنوعة، سيدرك تمام الإدراك بأن سبيل معرفة المعاني والدلالات فيها ليس هو البحث اللغوي، أي ليس البحث عن الجذر اللغوي للألفاظ. بل هو البحث في السياق المجتمعي لغة. فلو أن شخصاً ما ذهب إلى إحدى البلدات التي لها لهجة خاصة، فإذا سمع كلمة منهم سألمهم هم ماذا تعني هذه الكلمة؟ ولن يلجأ للقاموس وإلا سيأتي بالمضحكات.

لم يكن الهدف من هذا البحث الدعوة إلى نبذ التفسير اللغوي، وإنما تفنيد النظرية التي تدعو إلى استقلال تفسيرنا للقرآن باللغة، ونبذ ما سوى ذلك من مسالك علمية لمعرفة المعاني والأحكام التي يحويها كتاب الله. فهي نظرية بائسة لا تنطلق من تفكير علمي موضوعي، بل دافعها - في رأبي - أهواء تهدف إلى تميع النصّ القرآني وجعله طيعاً في أيدي أصحاب هذا الطرح يذهبون به كل مذهب ويضعونه على أي معنى يريدون. فهم يلجؤون إلى المعنى اللغوي للكلمات، ليعلمهم بأن لسان العرب واسع، تجذ للكلمة الواحدة فيه العديد من المعاني والاستعمالات، ويُعينهم على ذلك الطبيعة الاشتقاقية للغة العربية، حيث يمكن بالنزول إلى الجذر للأسفل، ثم العودة للأعلى باتجاه آخر؛ العثور على معاني جديدة وإصاقها باللفظ الوارد في النصّ القرآني، ومن ثم الخروج بتفسير جديد تماماً للنصّ، مما يؤدي إلى تحريفه.

هذا، ولما فشلت اللغة بنحوها ومعاجمها في إصابة المعنى فاتجه المفسرون إلى الأخبار.

¹¹ Shāhīn, *al-'Arabiyyah Lughat al-'Ulūm Wa al-Taḥqīq*, 59.

٣. التأويل وانحرافات التفسير

إن المشكلة الحقيقية لكتب التفسير تكمن في أن كثيرًا من المسلمين ينظرون إليها بعين القداسة، على الرغم من بشرية أصحابها.. والحقيقة أن "الكثير منها لا يخلو من اتجاهات منحرفة في فهم النص القرآني، وتأويلات باطلة، بعضها متكلف مردول، يمجّه الذوق السليم، وتأباه بلاغة القرآن الكريم."¹²

ولا شك أنه كان هناك فجوة بين لغة النص القرآني الأم ولغة المفسرين بعد ذلك، تفاوتت في مراحلها:

- مرحلة الرواية: وتبدأ من عهد النبي ﷺ وحتى تابعي التابعين، وفي هذه المرحلة لم تكن الفجوة قد ظهرت، ذلك أن النبي ﷺ قد فهم القرآن الكريم فهمًا كاملاً جملة وتفصيلاً، بعد أن تكفل الله ﷻ بالحفظ والبيان ﴿إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ﴾ (٣١) فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ (٣٢) ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ (٣٣) [القيامة: ١٧-١٩].
- ثم جاء عصر التابعين، فكان منهم من تصدى لتفسير القرآن الكريم، فروى ما تجمع لديه من ذلك عن رسول الله ﷺ عن الصحابة، وزاد على ذلك برأيه واجتهاده بمقدار ما زاد من الغموض الذي كان يتزايد كلما بُعد الناس عن عصر النبي ﷺ والصحابة.
- مرحلة التدوين: وتبدأ هذه المرحلة من نهاية القرن الأول وبداية القرن الثاني الهجري، واتخذ التفسير فيها عدة خطوات:

الأولى: كان جمع التفسير جمعًا لباب من أبواب الحديث، ولم يكن جمعًا للتفسير على أنه علم مستقل قائم بذاته.

الثانية: وفيها انفصل التفسير عن الحديث وأصبح علمًا قائمًا بنفسه، فوضع التفسير لكل آية من القرآن، ورتب ذلك حسب ترتيب المصحف. وكل هذه التفاسير مروية بالإسناد إلى رسول الله ﷺ، وإلى الصحابة والتابعين وتابعيهم. ولم يزد على أنه تفسير بالمأثور.

الثالثة: وفيها لم يخرج التفسير عن التفسير بالمأثور، لكنه خرج عن طابعه المؤلف وهو تدوين المأثورات بأسانيدها. لكن حدث أن اختصرت الأسانيد، فدخل الوضع في التفسير، والتبس الصحيح بالعليل.

¹² al-Dhahabī, *al-Ittijāhāt al-Munḥarifaḥ Fī Tafṣīr al-Qur'ān al-Karīm Dawāfi'uhā Wa Daf'uhā*, 7.

الرابعة: وتمتد من العصر العباسي حتى اليوم، وفيها يختلط الفهم العقلي بالتفسير النقلي فهي محاولات فهم شخصي، وترجيح بعض الأقوال على بعض بالرجوع إلى حدود اللغة ودلالات الكلمة القرآنية... بيد أن هذه المحاولات امتدت وتشعبت وسائلها المتمثلة في العلوم والمعارف والعقائد المختلفة والمتباينة... مما حدا بها في النهاية إلى الشطط والفشل في بيان معاني النص القرآني.

ويظهر من هذا أن مشكلة التفسير بدأت بعد عصر التدوين والتباعد الزمني واللغوي بين عصر النبوة وعصر التدوين حيث بدأت مرحلة التدوين، ونشطت لتشمل علوم اللغة والنحو والصرف، وكتب الفلسفة، كما تعددت المذاهب الفقهية والعقدية، وهي - ولا شك - تعجُّ بكثير الآراء، والاختلافات مصحوبًا ذلك كله بالنزعة المذهبية والنزعة التعصبية، كل يميل إلى مذهبه، ونتج عن هذا أن اختلط كل هذا بالتفسير محوًا مراد اللفظ القرآني إلى غير معناه، فلا صوت يعلو فوق صوت العقل... وما زاد الطين بلة والمرضى علة غلبة التخصص على التفسير فصار النحوي يصرف جُلَّ همهم في الإعراب ومسائل الخلاف كما فعل أبو حيان في "البحر المحيط" والفلسفة، وأقوال الحكماء كما عند فخر الرازي في "مفاتيح الغيب" وهكذا الحال مع الفقه، والتاريخ، والتصوف.

"ولو أن هؤلاء جميعًا حين خاضوا في تفسير القرآن الكريم، لم ينظروا إليه من خلال نزعاتهم وأهوائهم، وراعوا، قوانين التفسير التي لا يجوز تخطئها، ما رأينا هذه الاتجاهات المنحرفة التي لا تخضع إلا لمجرد الهوى والاستحسان."¹³

٤. التفسير بالرأي وفهم المعنى القرآني

وهو التفسير القائم على اجتهاد التابعين للصحابة ومن جاء بعدهم من العلماء الأتقياء ذوى الفطن وهم الذين اتخذوا من سعة علومهم باللغة وإلمامهم بأصول الشريعة وفهمهم لروح الدعوة الإسلامية اتخذوا من ذلك وسيلة للتمحيص والتخريج واستنباط آراء وشروح مفصلة لقضايا وردت في القرآن بطريق الإشارة إليها أو الإجمال لها، وقد فتح ذلك باب التفكير والتدبر في آيات الله وعدم الاقتصار على ظواهرها وعلى آراء السلف فقط في تفسيرها بل حاولوا الاجتهاد والتعمق في فهمها واستخراج المعاني الدقيقة المنطوية عليها بحيث لا يخالف هذا الاجتهاد روح الشريعة وأهدافها.

¹³ al-Dhahabī, 19.

وقد أجاز هذا التفسير بالرأي الإمام الغزالي وغيره ما دام الرأي لا يخالف القرآن ولا يعارض السنة النبوية ويحقق ما أمر به الله في قوله تعالى ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾ [محمد: ٢٤]. وفي هذا تحريض على التدبر والتفكير في القرآن بقلوب مفتوحة وعقول مستنيرة غير مغلقة.

وأنه على الرغم من الدعوة إلى تعقل آيات الله والتعمق في معانيها إلا أن هناك من المحاذير ما يمنع، بل يحرم تحريماً باتاً استعمال الرأي إذا كان هذا الرأي نابعاً عن هوى شخصي في نفس المفسر ما يتنافى مع الشرع ويأباه العرف، أو كان رأياً صادرًا عن تحميل الآيات ما لا تتحمله لإقرار مذهب معين يتعصب له المفسر ويقحمه إقحاماً لا مبرر له أصلاً في نصوص الآيات لأن ذلك يفتح أمام القلوب المريضة المجالات للتهجم على القرآن بما لم ينزل به الله سلطاناً.

وقد نقل السيوطي عن الزركشي "في البرهان" خلاصة الشروط التي لا بد منها لإباحة التفسير بالرأي، فرآها تندرج تحت أربعة:¹⁴

الأول: النقل عن رسول الله ﷺ مع التحرز عن الضعيف والموضوع.

الثاني: الأخذ بقول الصحابي، فقد قيل: إنه في حكم المرفوع مطلقاً، وخصه بعضهم بأسباب النزول ونحوها مما لا مجال للرأي فيه.

الثالث: الأخذ بمطلق اللغة مع الاحتراز عن صرف الآيات إلى ما لا يدل عليه الكثير من كلام العرب.

الرابع: الأخذ بما يقتضيه الكلام، ويدل عليه قانون الشرع. وهذا النوع الرابع هو الذي دعا به النبي صلى الله عليه وسلم لابن عباس في قوله: "اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل".

والتأمل في هذا النوع من التفسير يجد أنه ينطوي على خطورة بالغة، ومرد تلك الخطورة راجع إلى خطأ هذا التفسير، الذي يريد صاحبه أن يجمّل ألفاظ القرآن الكريم على ما اعتقده من معاني اللغة العربية، ويقرر هذا المعنى كونه أحد معاني اللغة العربية دون أن يضع في اعتباره حال المنزّل عليه القرآن والمخاطب به أيضاً.

ويتخذ هذا الخطأ أشكالا وصوراً، فالأول منها أن المعنى سواء كان مثبتاً أو منفياً يكون صواباً مع أن لفظ القرآن لا يدل عليه، ويكثر هذا في تفسير المتصوفة، ومن هذا ما جاء في تفسير السلمي (حقائق التفسير) في تفسيره

¹⁴ al-Suyūṭī, *al-Itqān Fī Ulūm al-Qur'ān*, 2:304; al-Zarkashī, *al-Burhān Fī 'Ulūm al-Qur'ān*, 2:156-161.

لقوله تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّا كَتَبْنَا عَلَيْهِمْ أَنْ اقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ أَوْ أَخْرِجُوا مِنْ دِيَارِكُمْ مَا فَعَلُوهُ إِلَّا قَلِيلٌ مِنْهُمْ﴾ [النساء: ٦٦]. فيقول: اقتلوا أنفسكم بمخالفة هواها، أو اخرجوا من دياركم، أي: أخرجوا حب الدنيا من قلوبكم.^{١٥}

فهذا المعنى - لا شك - صحيح في ذاته، لكن مراد الآية الظاهر غير هذا. وكأنهم يقولون: إن المعاني الظاهرة غير مرادة.

وقد يكون المعنى المراد تأويله خطأ لكن المفسر يحمل عليه لفظ القرآن مع عدم دلالة اللفظ عليه تماماً، كما جاء في تفسير ابن عربي فيما عرف بوحدة الوجود، فيقول في سورة المزمل: ﴿وَأَذْكُرِ اسْمَ رَبِّكَ وَتَبَتَّلْ إِلَيْهِ تَبْتِيلًا﴾ [المزمل: ٨] حيث قال ما نصه: واذكر اسم ربك الذي هو أنت.^{١٦}

أو كما يفسر غلاة الشيعة بأن المقصود من قوله تعالى: "الجبب والطاغوت" بأنها أبو بكر وعمر رضي الله عنهما.

ومن أمثلة تفاسيرهم وتأويلاتهم ما ورد مروياً عن الإمام الباقر في شرح قوله تعالى: ﴿مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ خَيْرٌ مِنْهَا وَهُمْ مِّنْ فَزَعٍ يَوْمَئِذٍ ءَامِنُونَ﴾ ﴿وَمَنْ جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَكُبَّتْ وَجُوهُهُمْ فِي النَّارِ﴾ [النمل: ٨٩-٩٠] أنه فسر الحسنة بأنها هي معرفة الإمام وحب آل البيت وأن السيئة هي إنكار الإمام وبغض آل البيت، وكذلك ما روي عن جعفر الصادق في قوله: ﴿فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ﴾ [التوبة: ١٠٥] أنه فسرهما بأن أعمال الناس تعرض على الأئمة من آل البيت.

وعن هذا يقول الطاهر بن عاشور عن هذه الطائفة:

"التزمت تفسير القرآن بما يوافق هواها، وصرفوا ألفاظ القرآن عن ظواهرها بما سموه الباطن، وزعموا أن القرآن إنما نزل متضمناً لكنايات ورموز عن أغراض، وأصل هؤلاء طائفة من غلاة الشيعة عرفوا عند أهل العلم بالباطنية فلقبوهم بالوصف الذي عرفوهم به، وهم يعرفون عند المؤرخين بالإسماعيلية لأنهم ينسبون مذهبهم إلى جعفر بن إسماعيل الصادق، ويعتقدون عصمته وإمامته بعد أبيه بالوصاية، ويرون أن لا بد للمسلمين من إمام هدى من آل البيت هو الذي يقيم الدين، ويبين مراد الله.^{١٧}"

¹⁵ al-Sulamī, *Ḥaqā'iq al-Tafsīr*.

¹⁶ Ibn al-ʿArabī, *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*.

¹⁷ Ibn ʿAshūr, *Tafsīr al-Taḥrīr Wa al-Tanwīr*, 1:23.

وتفاسير الفرق الإسلامية المختلفة ترجع - في الحقيقة - إلى التفسير بالرأي، غير أنها تدخل في النوع المذموم منه، لأن أصحابها لم يؤلفوها إلا لتأييد أهوائهم، أو الانتصار لمذاويهم ومواجيدهم، من ذلك تفاسير المعتزلة والمتصوفة والباطنية.¹⁸

٥. التفسير الإشاري وفهم المعنى القرآني

والتفسير الصوفي يعتمد أساساً على أن للقرآن ظاهراً وباطناً، ويقصد بالظاهر الشريعة وبالباطن الحقيقة، وعلم الشريعة علم المجاهدة، وعلم الحقيقة علم الهداية، وعلم الشريعة علم الآداب وعلم الحقيقة علم الأحوال، وعلم الشريعة يعلمه علماء الشريعة وعلم الحقيقة يعلمه العلماء بالله، يقول السلمي في مقدمة تفسيره عن الباعث لإقدامه على كتابة تفسير القرآن:

"لما رأيت المتوسمين بعلوم الظاهر قد سبقوا في أنواع فرائد القرآن، من قراءات وتفسير ومشكلات وأحكام وإعراب ولغة ومجمل ومفصل وناسخ ومنسوخ، ولم يشغل أحد منهم بفهم الخطاب على لسان أهل الحقيقة إلا آيات متفرقة، أحببت أن أجمع حروفاً أستحسنها من ذلك وأضم أقوال مشايخ أهل الحقيقة إلى ذلك وأرتبه على السور حسب وسعي وطاقتي."¹⁹

ويقول سهل بن عبد الله التستري في تفسيره: "ما من آية في القرآن إلا ولها أربعة معان، ظاهر وباطن وحد ومطلع."²⁰

ومنه أيضاً تفسير لطائف الإشارات للقشيري، ويرى فيه أن الله أجرى إشارات لفهم معاني القرآن على قلوب أهل المعرفة: "وكتابتنا هذا يأتي على طرف من إشارات القرآن على لسان أهل المعرفة إما من معاني قولهم أو قضايا أصولهم، سلكتنا فيه طريق الإقلال خشية الملل مستمدين من الله تعالى عوائد المنة، متبرئين من الحول والمنة مستعصمين من الخطأ والخلل، مستوثقين لأصوب القول والعمل."²¹

والملاحظ أن السمة الغالبة في التفسير الإشاري لدى الصوفية تتضح فيما يلي :

¹⁸ al-Ṣāliḥ, *Mabāḥith Fī 'Ulūm al-Qur'ān*.

¹⁹ al-Tikritī, "Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm 'alā Ṭarīqat al-Ṣūfiyyah: Haqā'iq al-Tafsīr Li Abī 'Abd al-Raḥmān Muḥammad Ibn al-Ḥusayn al-Azdī al-Sulamī (412H)", 22.

²⁰ al-Tustarī, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*, 61.

²¹ al-Qushayrī, *Latā'if al-Ishārāt*, 1:14.

أولاً: أن للقرآن ظاهراً وباطناً، وأن الظاهر للعوام والباطن لا يدركه إلا الخواص وإدراك الخواص هو فيض إلهي ينير بصائرهم، ويكشف لهم عن معارف لدنية مباشرة .

ثانياً: أن العلم بالقرآن على هذا النحو يفترق عن العلوم القرآنية الأخرى في بدايته وفي طرائقه وفي غاياته، فضلاً عن أنه يفترق عن سائر العلوم بضرورة العمل، فالعالم لا بد أن يكون عاملاً وعمله هو جهاده ورياضاته فضلاً عن تركية النفوس وتطهير القلوب والحث على التحلي بالأخلاق الفاضلة.

ثالثاً: أن التفسير الإشاري وإن كان يعتمد على ما وراء العبارة الظاهرية إلا أنه لم تخل من بعض ما نقل من الآثار على النحو المذكور في التفسير بالمأثور أو التفسير بالرأي بالطريقة الاستنباطية، أو تفسيرات تعتمد على معاني الألفاظ والتفسيرات البلاغية.

رابعاً: تعرض هذه التفسيرات لكثير من المعاني والمصطلحات الصوفية التي تكشف عن طريقتهم وتجربتهم، لا سيما أنهم يوجهون الآيات كشواهد لهذه الرموز والمصطلحات.

خامساً: معاني تفسيراتهم لا يصل إليها الإنسان العادي إلا بمشقة وعنت، وهناك معان مشككة تصل في بعض الأحيان إلى الكفر والزندقة.

سادساً: يشوب هذه التفسيرات كثير من الانحرافات العقدية وغيرها فيما يتعلق بصحيح الدين فهي لم تسلم من الإسرائيليات، والاستشهاد بغير القرآن والسنة، ولم تتبع الدقة في تحري ثبوت الحديث، أو مراعاة التعليق على الأسانيد، وكذلك لم تخل من فكر باطني.²²

والسؤال الآن... هل استطاعت التفسيرات الإشارية أن تبين المعنى القرآني الذي أراده اللفظ القرآني؟ وهل يمكن أن نقبل هذه التفسيرات الإشارية التي لا تزيد الأمر إلا صعوبة في فهم المعنى؟

حول هذا السؤال يقرر محمد حسين الذهبي أن الأدلة مجتمعة تعطينا أن القرآن الكريم له ظهر وبطن، ظهر يفهمه كل من يعرف اللسان العربي، وبطن يفهمه أصحاب الموهبة وأرباب البصائر، غير أن المعاني الباطنية للقرآن، لا تقف عند الحد الذي تصل إليه مداركنا القاصرة، بل هي أمر فوق ما نطن وأعظم مما نتصور.

²² al-Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt*, 3:403.

ومن أمثلة التفسير الإشاري قولهم في قوله تعالى: ﴿لِيُنْفِقْ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِ﴾ [الطلاق: ٧]، فالآية في نفقة الزوجة، لكن أرباب السلوك يرون فيها إشارة إلى أن الواصل يرشد إلى الله على قدر ما وهبه الله من المعرفة، والسالك يرشد أيضا لكن على قدره، قال ابن عطاء الله في الحكم: "لينفق ذو سعة من سعته... الواصلون إليه (ومن قدر عليه رزقه...) السائرون إليه."

وقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَلِيلِينَ عَلَيْهَا وَالْمَوْلَفَةُ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغُرْمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَأَبْنِ السَّبِيلِ﴾ [التوبة: ٦٠]. فالآية في مصارف الزكاة، لكن أرباب السلوك يرون فيها إشارة إلى أن مواهب الله على القلوب لا تكون إلا بتحقيق الفقر والمسكنة لله.

وقد استدلل الصوفية لإباحة هذا النوع من التفسير بأدلة واهية؛ إما ضعيفة، أو ساقطة، أو موضوعة، لا يمكن أن يؤخذ منها ولو الماحاة لتجوز مثل هذه الشطحات مع كتاب الله تعالى.

الخاتمة

وبعد، فقد عرضت سريعاً لقضية فهم النص القرآني، وهل نستطيع أن نفهمه بلغته أم بالتأويل لهذه اللغة؟ وهل استطاعت التفاسير المختلفة أن توضح مقصود اللفظ القرآني أم أنها زادت صعوبة فهمه؟ وإذا كان الأمر يقتضي تفسيراً للفظ فأى تفسير من هذه التفاسير نقبل؟ هل نقبل التفسير اللغوي، أم التفسير بالرأي، أم بالمأثور، أم الإشاري؟ وقد خلص البحث إلى عدة نتائج أهمها:

١. خرجت تفاسير كثيرة لبيان المعنى القرآني تنوعت بين اللغوي وما تفرع عنه من اختلافات بين النحاة في الإعراب وما يترتب عليه من معنى والتأويل وما شابه من تعصب لمذهب سياسي أو ديني مما أضر بالمعنى القرآني وخفاء دلالاته على العامة وكثير من أهل العلم.
٢. اهتم المفسرون عبر مراحل تاريخ هذه الأمة بوضع القواعد المنهجية التي ترسموها في تفاسيرهم، وكشف الباحثون القناع عن أسس هذه المناهج وطرقها. ومرت الحركة التفسيرية بأربعة مراحل (التأسيس - التأصيل - التفريع - التجديد).

٣. إن اللغويين الذين حاولوا تفسير القرآن الكريم بمعزل عن مراعاة السياق الذي استعمل فيه القرآن الكلمة وقعوا في أخطاء جسيمة. وطرح إشكالية "تأويل القرآن" ويُنادى بإعادة تأويله بشكل مجرد عن أي سياق

تاريخي، و"السباق" هنا يشمل روايات السنة النبوية والسيرة ومرويات الصحابة ومن تبعهم من أئمة القرون الأولى. في هذه الأجواء تكون "اللغة" من وجهة نظرهم هي المفتاح.

٤. لا يمكن أن نسلّم بهذا الرأي، وذاك الاتجاه، فالقرآن الكريم نصٌ مختلف عن كافة النصوص التي تناولتها اللغة العربية، إنه نص ملتحم مع السياقات الزمانية والمكانية والحياتية للواقع والحياة.

٥. إن القرآن نفسه يرفض فكرة النص المجرد الذي يأتي جملة واحدة، معزولاً عن معترك الحياة وملابساتها، قال تعالى: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً كَذَلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلاً﴾ [الفرقان: ٣٢]. فهو بالتحامه هذا بوقائع الدعوة النبوية يثبت فؤاد النبي "باتصال الوحي ومداومة نزول القرآن.

٦. لا شك أنه كان هناك فجوة بين لغة النص القرآني الأم ولغة المفسرين بعد ذلك، تفاوتت في مراحلها.

٧. بدأت بعد عصر التدوين والتباعد الزمني واللغوي بين عصر النبوة وعصر التدوين حيث بدأت مرحلة التدوين، ونشطت لتشمل علوم اللغة والنحو والصرف، وكتب الفلسفة، كما تعددت المذاهب الفقهية والعقدية، وهي - ولا شك - تعجّ بكثير الآراء، والاختلافات مصحوباً ذلك كله بالنزعة المذهبية والنصرة التعصبية، كل يميل إلى مذهبه.

٨. التفسير بالرأي ينطوي على خطورة بالغة، ومرد تلك الخطورة راجع إلى خطأ هذا التفسير، الذي يريد صاحبه أن يحلّ ألفاظ القرآن الكريم على ما اعتقده من معاني اللغة العربية، ويقرر هذا المعنى كونه أحد معاني اللغة العربية دون أن يضع في اعتباره حال المنزل عليه القرآن والمخاطب به أيضاً.

٩. يرى التفسير الإشاري الصوفي أن للقرآن ظاهراً وباطناً، وأن الظاهر للعوام والباطن لا يدركه إلا الخواص وإدراك الخواص هو فيض إلهي ينير بصائرهم، ويكشف لهم عن معارف لدنية مباشرة.

References

- Abū 'Ubaydah, Ma'mar ibn al-Muthannā. *Majāz al-Qur'ān*. Cairo: Maktabah al-Khānījī, 1961.
- al-Dhahabī, Muḥammad Ḥusayn. *al-Ittijāhāt al-Munḥarīfah Fī Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm Dawāfi'uhā Wa Dafuhā*. Maktabah Wahbah, n.d.
- al-Qushayrī, 'Abd al-Karīm ibn Hawāzin. *Latā'if al-Ishārāt*. Cairo: al-Hay'ah al-Miṣriyyah al-'Āmmah li al-Kitāb, 2000.

- al-Şālīḥ, Şubḥī. *Mabāḥith Fī 'Ulūm al-Qur'ān*. 24th ed. Dār al-'ilm li al-Malāyīn, 2000.
- al-Shāṭibī, Ibrāhīm ibn Mūsā Abū Ishāq al-Gharnāṭī. *al-Muwāfaqāt*. Khobar, Saudi Arabia: Dār Ibn 'Affān, 1997.
- al-Sulamī, Muḥammad ibn al-Ḥusayn Abū 'Abd al-Raḥmān. *Ḥaqā'iq al-Tafsīr*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2001.
- al-Suyūṭī, 'Abd al-Raḥmān ibn Abū Bakr Jalāl al-Dīn. *al-Itqān Fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Madinah: King Fahd Glorious Quran Printing Complex, n.d.
- al-Tikrītī, Sulaymān Naşif Jāsim. 'Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm 'alā Ṭarīqat al-Şūfiyyah: Haqā'iq al-Tafsīr Li Abī 'Abd al-Raḥmān Muḥammad Ibn al-Ḥusayn al-Azdī al-Sulamī (412H)'. Cairo University, 1975.
- al-Tustarī, Sahl ibn 'Abd Allāh. *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*. Maṭba'ah al-Sa'ādah, 1908.
- al-Zarkashī, Muḥammad ibn 'Abd Allah Badr al-Dīn. *al-Burhān Fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Beirut: Dār Iḥyā' al-Kutub al-'Arabiyyah, 1957.
- Aşbān, Ibrāhīm. 'Arabiyyat al-Qur'ān al-Karīm'. al-Rābiṭah al-Muḥammadiyyah li'l-'Ulamā', 2013. <https://www.arrabita.ma/blog/عربية-القرآن-الكريم/>.
- Gibb, Hamilton Alexander Rosskeen, and Johannes Hendrik Kramers. *al-Mawsū'ah al-Islāmiyyah al-Muyassarah*. Edited by Rāshid al-Barāwī. Cairo: The Anglo-Egyptian Bookshop, 1985.
- Ibn al-'Arabī, Muḥammad ibn 'Alī Muḥyi al-Dīn. *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2010.
- Ibn Fāris, Abū al-Ḥusayn Aḥmad. *Mu'jam Maqāyīs al-Lughah*. Ittihad al-Kitāb al-Arabi, 2002.
- Ibn Manzūr, Jamāl al-Dīn Muḥammad. *Lisān al-'Arab*. Cairo: Dar al-Ma'arif, n.d.
- Ibn Taymiyyah, Aḥmad ibn 'Abd al-Ḥalīm Taqiy al-Dīn. *al-Iklīl Fī al-Mutashābih Wa al-Ta'wīl*. Alexandria, Egypt: Dār al-Īmān, n.d.
- Ibn 'Āshūr, Muḥammad al-Ṭāhir. *al-Taḥrīr Wa al-Tanwīr Min al-Tafsīr*. Tunisia: Dār Suḥnūn li al-Nashr wa al-Tawzī', 1997.
- Shāhīn, 'Abd al-Şabūr. *al-'Arabiyyah Lughat al-'Ulūm Wa al-Taḥniyah*. Dār al-I'tisām, 1986.
- Unknown. *Gharīb al-Qur'ān Fī Shi'r al-'Arab: Su'ālāt Nāfi' al-Azraq Ilā 'Abd Allāh Ibn 'Abbās*. Edited by Aḥmad Naşr Allah and Muḥammad 'Abd al-Raḥīm. Mu'assasah al-Kutub al-Thaqāfiyyah, 1993.

منهج الإمام فخر الدين الرازي في مشكل القرآن الكريم

The Methodology of Fakhr al-Dīn al-Rāzī in Dealing with Problematic Quranic Verses

Sabah Ayesah Al Johani *

صباح عائش الجهني

الملخص: يتناول هذا البحث منهج الإمام فخر الدين الرازي في مشكل القرآن الكريم، ويرى الباحث أن "مشكل القرآن ما خفي معناه، أو التبس بغيره، أو تعارض مع نص شرعي؛ أو أصل معتبر من الأصول والقواعد الشرعية واللغوية والعلمية"، وتبرز مشكلة البحث في كون مشكل القرآن إشكالية مستمرة متجددة، تحتاج من الباحثين تحلية مناهج الأئمة الأعلام في التعامل مع مشكل القرآن، حتى يتسنى للباحثين مواجهة موجات الاضطراب العلمي والعقدي تجاه مشكل القرآن الكريم، ويهدف البحث إلى فهم حقيقة مشكل القرآن، وإظهار منهج الإمام فخر الدين الرازي في دفع مشكل القرآن، وقد استخدم في البحث المنهج الاستقرائي التحليلي. وتناول البحث مفهوم مشكل القرآن، والحكمة منه، وعناية الإمام الرازي به، ومنهجه في دفع مشكل القرآن الكريم، وخلص البحث إلى نتائج أهمها: أن الإمام فخر الدين الرازي إمام موسوعي اهتم بدفع مشكل القرآن اهتماماً كبيراً، وأن الرازي يشترك مع غيره من العلماء في عدد من وسائل دفع المشكل، ويمتاز عنهم باعتقاد الدليل العقلي والتأويل، واستخدامه القواعد المنطقية والكلامية، وتوسعه في ذكر النكات البلاغية طريقاً لدفع المشكل في النص القرآني.

الكلمات المفتاحية: التفسير؛ فخر الدين الرازي؛ مشكل القرآن؛ الدراسات القرآنية؛ مفاتيح الغيب.

ABSTRACT: This research deals with the approach of Fakhr al-Dīn al-Rāzī in addressing *mushkil al-Qur'ān* which is "whatever that conceals the real meaning of a Quranic verse, or leads to an unintended meaning, or contradicts a legitimate source in Islam or a significant Islamic ruling, or linguistic and scientific principles." The research aims to explain the concept of *mushkil al-Qur'ān* and expound the approach of al-Rāzī in dealing with the subject. The inductive and analytical methods were adopted in the research. The research deals with the concept of *mushkil al-Qur'ān*, the wisdom behind its presence in Divine commandments, al-Rāzī's concern with the subject and his approach to clarifying the problems. The research concludes with some important findings: al-Rāzī is an intellectual, knowledgeable and specialist scholar who demonstrated an interest in the subject of *mushkil al-Qur'ān*, he adopted several strategies to solve the problem like other scholars, and he was distinguished amongst them due to his prominence in rational, logical, and rhetorical sciences.

Keywords & phrases: *Tafsīr*; *ta'wīl*; *Fakhr al-Dīn al-Rāzī*; *mushkil al-Qur'ān*; *Quranic studies*; *Mafātīḥ al-Ghayb*.

* Doctoral Researcher. Kuliyah of Islamic Revealed Knowledge and Human Sciences, International Islamic University Malaysia. Email: sabah1440s@gmail.com

المقدمة

الحمد لله حمداً كثيراً طيباً مباركاً فيه، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله، صلى الله عليه في الأولين والآخرين، وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد:

فإن الله تعالى جعل أسرار الشريعة وعلوم الدين في كتابه العزيز، لهذا أقبل العلماء على القرآن الكريم وعلومه، لاسيما علم مشكل القرآن ومتشابهه، إذ به تنضبط سائر العلوم، وتظهر معالم الإعجاز لذوي الفهم، وترد سهام التشكيك في نحر المفتري الغشوم، ومن هؤلاء الأعلام الذين انتصبوا لدفع مشكل القرآن الكريم الإمام فخر الدين الرازي (ت: ٥٦٠هـ)، وتميز في دفع مشكل القرآن بمنهج دقيق، فأبرز كثيراً من الدقائق، وردّ كثيراً من مظاهر الإشكال، بمنهجية قوية، وقواعد علمية، وقد رغب الباحث في إبراز منهج الإمام الرازي في دفع مشكل القرآن، لما في ذلك من أهمية في تزويد الباحثين بطرق التعامل مع الإشكالات التي تطرأ عليهم في كلام رب العالمين.

تبرز إشكالية البحث في الحاجة الدائمة والمتكررة إلى دفع الإشكالات عن مشكل القرآن، وبيان مناهج العلماء في ذلك، لإزالة الشبهات، ودفع الشكوك، وهدم الطعون التي يتوهمها مرتزقة العلم، وبريد العلمانية، وتشتد الحاجة إلى إبراز منهج الفخر الرازي في دفع مشكل القرآن، لاعتباره منهجاً جمع فيه بين النقل والعقل، مما يميزه عن غيره من العلماء في دفع مشكل القرآن الكريم. ويوجب البحث عن الأسئلة التالية: ما مفهوم مشكل القرآن الكريم، والحكمة منه، وما أسبابه أنواعه؟ ما منهج الإمام الفخر الرازي في دفع مشكل القرآن الكريم؟ وبالتالي، تتحدد أهداف البحث في بيان مفهوم مشكل القرآن، ومعرفة الحكمة منه، وأسبابه وأنواعه، وكذلك إظهار منهج الفخر الرازي في دفع مشكل القرآن الكريم. استُخدم في البحث المنهج الاستقرائي التحليلي لاستقراء وتحليل منهج الفخر الرازي في دفع مشكل القرآن الكريم. وينحصر البحث في مشكل القرآن الكريم، ومؤلفات فخر الدين الرازي، التي تساهم في بيان منهجه في التعامل مع مشكل القرآن الكريم.

وهناك دراسات عديدة أفاد منها الباحث في مباحث هذا البحث ومطالبه، نذكر منها ما يلي:

١. الأحاديث المشككة الواردة في تفسير القرآن الكريم، عرض ودراسة، أحمد بن عبد العزيز بن مقرن القصير، دكتوراه، جامعة أم القرى، كلية الدعوة وأصول الدين، قسم الكتاب والسنة، ١٤٢٨هـ، وطبعها دار ابن الجوزي طبعها الأولى ١٤٣٠هـ، (٧٩١ صفحة).
 ٢. مشكل القرآن الكريم، عبد الله بن حمد المنصور، ماجستير، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، كلية أصول الدين، قسم القرآن وعلومه، وطبعها دار ابن الجوزي، الطبعة الأولى، ١٤٢٦هـ، (٤٩٢ صفحة).
 ٣. توجيه مشكل القراءات الفرشية لغةً وتفسيراً وإعراباً، عبد العزيز بن علي بن علي الحربي، ماجستير، جامعة أم القرى، كلية الدعوة وأصول الدين، قسم الكتاب والسنة، ١٤١٧هـ، (٥٢٤ صفحة).
- وتختلف دراساتي عما ذكرت من دراسات في أن دراساتي ركزت على إبراز منهج الرازي في دفع مشكل القرآن الكريم.

١. مفهوم مشكل القرآن الكريم، وعناية الإمام فخر الدين الرازي به.

أنزل الله تعالى القرآن الكريم ﴿مِنْهُ ءَايَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾ [آل عمران: ٧]، وقد أعظم الله تعالى جناية من تتبع التشابه ابتغاء الفتنة وضرب القرآن ببعضه ببعض، ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَبَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ﴾ [آل عمران: ٧]، وأعطى العلماء شرف تأويل التشابه والاجتهاد في بيانه ورفع إشكاله، ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ [آل عمران: ٧]، وفي هذا المبحث يقدم الباحث مفهوم مشكل القرآن الكريم، وأسبابه، في مطلبين:

١، ١ تعريف مشكل القرآن الكريم، والحكمة منه

جرى مصطلح مشكل القرآن الكريم على ألسنة العلماء والمتخصصين، وتعددت مناهجهم في دفع الإشكال عن آيات القرآن الكريم، وفي هذا المطلب يتناول الباحث مفهوم المشكل وبيان الحكمة من وقوعه في كلام رب العالمين.

١، ١، ١ تعريف مشكل القرآن لغة واصطلاحاً

تعريف المُشْكِل في اللغة: المُشْكِل اسم فاعل، مِنْ أَشْكَلَ يُشْكِلُ إِشْكَالاً؛ فهو مُشْكِلٌ، ويأتي الفعل أَشْكَلَ في اللغة بمعنى الاختلاط، والالتباس، والاشتباه، والمائلة. وقد جمع هذه المعاني ابن منظور في قوله "شكل: الشكل، بالفتح: الشبه والمثل، والجمع أشكال وشكول، وأشكل الأمر: التبس. وأمور أشكال: ملتبسة، وبينهم أشكلة أي لبس، وكل مختلط مشكل."^١ وأشار ابن الأنباري إلى معنى الاختلاط فقال "أشكَلَ عَلَى الْأَمْرِ أَيِ اخْتَلَطَ، وَالْأَشْكَلُ عِنْدَ الْعَرَبِ: اللَّوْنَانِ الْمُخْتَلَطَانِ"، وفي معنى التداخل والالتباس قال الزبيدي "المشكل: الداخل في أشكاله أي أمثاله وأشباهه."^٢

تعريف مشكل القرآن اصطلاحاً: تباينت تعريفات العلماء للمشكل، حيث تناوله كل واحد من جهة تخصصه، فكثرت التعريفات وتشاكلت؛ لذا سوف أقصر على ما يساعدنا في تحديد مفهوم المشكل في علوم القرآن الكريم، وذلك من خلال عرض بعض تعريفات المشكل عند المتخصصين في علوم القرآن قديماً وحديثاً:

أ. تعريفات المشكل في علوم القرآن قديماً: لا نكاد نجد تعريفاً كاملاً للمشكل في علوم القرآن عند

القدماء إلا عند ابن قتيبة حيث عرف المشكل بقوله "قد يقال لكل ما غمض ودق: متشابه، وإن لم تقع الحيرة فيه من جهة الشبه بغيره... ومثل التشابه المشكل، وسمي مشكلاً: لأنه أشكل أي دخل في شكل غيره فأشبهه وشاكله، ثم قد يقال لما غمض وإن لم يكن غموضه من هذه الجهة

^١ Jamāl al-Dīn Muḥammad Ibn Manẓūr, *Lisān al-Arab* (Cairo: Dar al-Ma'arif, n.d.).

^٢ Muḥammad ibn Aḥmad Abū Maṣṣūr al-Azhārī, *Tabdhīb al-Lughab* (Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-ʿArabī, 2001), 10:16.

^٣ Muḥammad ibn Muḥammad Abū al-Faḍl Murtaḍā al-Zabīdī, *Tāj al-Arūs Fī Jawābir al-Qāmūs* (Dār al-Hidāyah, n.d.), 29:276.

مشكل."؛ بينما تعامل غيره مع المشكل دون تقديم تعريف له، فالزركشي تناول المشكل في بعض صوره بقوله في النوع الخامس والثلاثين: معرفة موهم المختلف، "وهو ما يؤهم التعارض بين آياته"، والسيوطي: تناول المشكل في النوع الثامن والأربعين وجمع بينه وبين موهم الاختلاف بالواو التي تفيد المغايرة، مما يؤهم أن المشكل عنده غير موهم التناقض الاختلاف، غير أن الاستقراء يدل على أن المشكل عنده ما أوهم التناقض والاختلاف ظاهراً وكلام الله منزّه عن ذلك.^٦

ب. تعريفات مشكل القرآن عند المعاصرين: اهتم المعاصرون بتحرير مصطلح مشكل القرآن، حيث عرفه الحربي أنه "ما التبس على المتأمل لفظه أو معناه لذاته أو لأمر خارج عنه"، بينما يرى المنصور: بأنه "الآيات القرآنية التي التبس معناها واشتبه على كثير من المفسرين فلم يعرف المراد منها إلا بالطلب والتأمل."^٧

التعقيب وترجيح التعريف المختار: يرى الباحث أن: تعريفات الباحثين المعاصرين أكثر شمولاً لمفهوم مشكل القرآن، لكنها قصرت المشكل على ما فيه التباس، أو أوهم التعارض، وغفلوا عما غمض معناه وخفي، ولهذا يرى الباحث أن مشكل القرآن هو "ما خفي معناه، أو التبس بغيره، أو تعارض مع نص شرعي؛ أو أصل معتبر من الأصول والقواعد الشرعية واللغوية والعلمية". وهو بذلك يشمل كل إشكال طرأ على الآية الكريمة في اللفظ أو المعنى بسبب ذاتي أو خارجي.

١، ٢، ١، ٢ الحكمة من وجود المشكل في القرآن الكريم

القرآن الكريم كتاب الله تعالى، ليس فيه شيء بلا فائدة؛ تحيط الحكم بكل جوانبه من الألفاظ والمعاني، والمحكم والمتشابه والمشكل، وسائر سور وجميع آياته، ومن الحكم المستنبطة من وجود المشكل في القرآن الكريم ما يأتي: أ. إظهار وجه من وجوه الإعجاز التي تحدى الله بها العرب: نزل القرآن الكريم بلغة العرب، وكانوا في غاية الفصاحة، وقمة البلاغة، فجاء القرآن الكريم بصنوف البلاغة وأعاجيب الفصاحة مشتملاً على المشكل الذي يحتاج فهمه إلى روية وتأمل ليتحداهم بجنس كلامهم؛ وقد أشار السيوطي إلى هذه الحكمة من المشكل

^٤ Abd Allah ibn Muslim Abū Muḥammad Ibn Qutaybah, *Ta'wīl Mushkil al-Qur'ān* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, n.d.), 68.

^٥ Muḥammad ibn 'Abd Allah Badr al-Dīn al-Zarkashī, *al-Burhān Fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Beirut: Dār Ihya' al-Kutub al-'Arabiyyah, 1957), 2:45.

^٦ Abd al-Raḥmān ibn Abū Bakr Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *al-Itqān Fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Madinah: King Fahd Glorious Quran Printing Complex, n.d.), 2:72.

^٧ Abd al-'Azīz ibn 'Alī al-Ḥarbī, "Tawjīh Mushkil al-Qir'āt al-'Ashariyyah al-Farshiyyah Lughatan Wa Tafsīran" (Umm Al Qura University, 1996), 89.

^٨ Abd Allāh ibn Ḥamd al-Manṣūr, *Mushkil al-Qur'ān al-Karīm* (Dār Ibn al-Jawzī, 2005), 77.

بقوله "الوجه السَّابع من وجوه إعجازه: ورود مشكله حتى يوهم التعارض بين الآيات، وكلامه تعالى منزّه عن ذلك، بل فيه إعجاز للكلام."⁹

ب. **التوسعة على الخلق واحتمال مرونة الشريعة:** نزل القرآن الكريم يلائم عالمية الشريعة في المكان والزمان والإنسان، وهذه العالمية غير المحدودة تتطلب وجود المشكل لما يكون في ظنيته الناتجة عن تفاوت الأفهام من اختلاف الترجيح وتعدد الأقوال المقبولة في الخلاف المعتبر مما يعكس يسر التشريع ومرونة الشريعة، قال الزركشي: "اعلم أنّ الله لم ينصّب على جميع الأحكام الشرعية أدلة قاطعة، بل جعلها ظنيّة، قصداً للتوسيع على المكلفين؛ لئلا ينحصروا في مذهبٍ واحدٍ."¹⁰

ج. **حث العلماء على إعمال عقولهم في فهم النص وإزالة الإشكالات الواردة عليه:** وفي ذلك تشريف لهم ورفع لقدرهم إذ جعلهم الله أهلاً لاستنباط أحكام الشريعة من الكتاب والسنة، قال تعالى ﴿لَعَلِمَ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾ [النساء: ٨٣] والاستنباط يحتاج إلى فهم النص وتحرير مواطن الإشكال، فيحصل التفاضل كما قال الزركشي في فوائد التشابه أو المشكل "وَمِنْهَا: لِيَحُثَّ الْعُلَمَاءُ عَلَى النَّظَرِ الْمَوْجِبِ لِلْعِلْمِ بِغَوَامِضِهِ وَالْبَحْثِ عَنْ دَقَائِقِ مَعَانِيهِ فَإِنَّ اسْتِدْعَاءَ الْهِمَمِ لِمَعْرِفَةِ ذَلِكَ مِنْ أَعْظَمِ الْقُرْبِ،... ومنها إظهار فضل العالم على الجاهل،" ونص ابن قتيبة على أن القرآن لو كان كله ظاهراً - أي محكماً بلا إشكال يستوجب النظر - لبطل التفاضل بين الناس، وسقطت المحنة، وماتت الخواطر."¹¹

د. **وجود المشكل يدفع الإنسان إلى طلبه والبحث عن علمه ليحقق الفهم المتوقف عليه التدبر والعمل:** أمرنا الله تعالى بتدبر القرآن الكريم والعمل به، وهذا يستلزم فهم القرآن الكريم، فإذا ما وجد المسلم إشكالاً بحث عن تحريره وطلب علمه من أهل العلم ومن مظانه في الكتب الخاصة بذلك، قال عمرو بن مرة "ما مرتت بآية من كتاب الله لا أعرفها إلا أحزنتني لأني سمعت الله يقول: ﴿وَتِلْكَ الْأَمْثَلُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ﴾" [العنكبوت: ٤٣].¹² وبذلك فوجود الإشكال يحرك النفوس إلى طلب العلم، ومن رام علوم القرآن الكريم حصّل في طريقها العلوم الشرعية كلها.

هـ. **يمثل المشكل الوارد في القرآن الكريم اختباراً للإيمان بالغيب والتسليم بأن القرآن من عند الله:** يتعبد المسلم لله تعالى بالإيمان الكامل والتسليم المطلق أن القرآن الكريم كلام الله تعالى، ويسهل الإيمان بالمحكم الظاهر،

⁹ 'Abd al-Rahmān ibn Abū Bakr Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *Mu'tarik al-Aqrān Fī I'jāz al-Qur'ān* (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 1988), 1:73.

¹⁰ Muḥammad ibn 'Abd Allah Badr al-Dīn al-Zarkashī, *al-Baḥr al-Muḥīṭ Fī Uṣūl al-Fiqh* (Dār al-Kutbī, 1994), 8:119.

¹¹ al-Zarkashī, *al-Burbān Fī 'Ulūm al-Qur'ān*, 2:75.

¹² Ibn Qutaybah, *Ta'wīl Mushkil al-Qur'ān*, 58.

¹³ 'Abd al-Rahmān Abū Muḥammad al-Rāzī Ibn Abi Ḥatīm, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm*, 3rd ed. (Saudi Arabia: Maktabah Nizār Muṣṭafā al-Bāz, 1998), 9:3064.

أما المشكل فإنه يتطلب الإيذان به حتى لو لم يظهر معناه ولم يعرف قصد الشارع منه، فكان "إِنْزَالُهُ إِنْزَالًا وَامْتِحَانًا بِالْوَقْفِ فِيهِ وَالتَّعَبُّدُ بِالِاشْتِعَالِ مِنْ جِهَةِ التَّلَاوَةِ وَقَضَاءِ فَرْضِهَا وَإِنْ لَمْ يَقِفُوا عَلَى مَا فِيهَا مِنَ الْمُرَادِ الَّذِي يَجِبُ الْعَمَلُ بِهِ اعْتِبَارًا بِتِلَاوَةِ الْمُنْشُوخِ".¹⁴

و. **دعوة للعقل عند جميع المذاهب:** فتح القرآن الكريم آفاقاً جديدة للعقل البشري بوجود المشكل في الخطاب الشرعي، إذ يجب عليه الوصول إلى المراد من النص أو إزالة ما به من إشكال، "فَيَقْتَرِ النَّاطِرُ فِيهِ إِلَى الْإِشْتِعَالَةِ بِدَلِيلِ الْعَقْلِ، وَحَيْثُ يَتَخَلَّصُ عَنْ ظُلْمَةِ التَّقْلِيدِ، وَيَصِلُ إِلَى ضِيَاءِ الْإِسْتِدْلَالِ وَالْبَيِّنَةِ، أَمَا لَوْ كَانَ كُلُّهُ مُحْكَمًا لَمْ يَفْتَقِرْ إِلَى التَّمَسُّكِ بِالْأَدَلَّةِ الْعُقْلِيَّةِ فَحَيْثُ كَانَ يَبْقَى فِي الْجَهْلِ وَالتَّقْلِيدِ".¹⁵

١,٢ أسباب وقوع المشكل في القرآن الكريم، وأنواعه.

تناول العلماء أسباب الإشكال في القرآن الكريم وأنواعه وفق تعريفهم للمشكل، فاقصر الزركشي على خمسة أسباب لوقوع الإشكال ولم يذكر أنواع المشكل،¹⁶ بينما جعلها المنصور أربعة عشر سبباً وأفاض في ذكر أنواع المشكل،¹⁷ وغالباً ما يجد القارئ تداخلاً بين الأسباب والأنواع، لأن الأسباب هي مبعث الإشكال ومصدره، والأنواع بمثابة تصنيف الإشكال إلى موضوعات رئيسة وصور جامعة؛ لهذا يعرض الباحث عدداً من الأسباب العامة التي تعد أنواعاً، ويندرج تحتها باقي الأسباب الجزئية فيما يأتي:

١,٢,١ توهم التعارض والاختلاف

التعارض: هو التنازع بين الأدلة الشرعية مطلقاً بحيث يقتضي أحدهما عدم ما يقتضيه الآخر،¹⁸ وقيل هو التناقض،¹⁹ والاختلاف معناه: الاضطراب والتعارض،²⁰ والقرآن منزّه عن ذلك كله، وكل تعارض واختلاف ورد على الآيات فهو توهم ظاهري ليس بحقيقي. قال الشاطبي رحمه الله "لَا تَضَادُّ بَيْنَ آيَاتِ الْقُرْآنِ فَإِذَا أَدَّاهُ بَادِي الرَّأْيِ إِلَى ظَاهِرِ اخْتِلَافٍ فَوَاجِبٌ عَلَيْهِ أَنْ يَعْتَقِدَ انْتِفَاءَ الْإِخْتِلَافِ، لِأَنَّ اللَّهَ قَدْ شَهِدَ لَهُ أَنْ لَا اخْتِلَافَ فِيهِ. فَلْيَقِفْ وَقُوفَ الْمُضْطَرِّ السَّائِلِ عَنْ وَجْهِ الْجَمْعِ، أَوِ الْمُسْلِمِ مِنْ غَيْرِ اعْتِرَاضٍ أَوْ يَبْقَى بَاحِثًا إِلَى الْمَوْتِ وَلَا عَلَيْهِ مِنْ ذَلِكَ"،²¹ ويندرج تحت هذه الصورة كثير من مشكل القرآن الكريم، مثل:

¹⁴ al-Zarkashī, *al-Burhān Fī 'Ulūm al-Qur'ān*, 2:75.

¹⁵ Muḥammad ibn 'Umar Abū 'Abd Allāh Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Mafātīḥ al-Ghayb* (Beirut: Dār al-Fikr, 1981), 7:142.

¹⁶ al-Zarkashī, *al-Burhān Fī 'Ulūm al-Qur'ān*, 2:45.

¹⁷ al-Manṣūr, *Musḥkil al-Qur'ān al-Karīm*, 119.

¹⁸ Muḥammad ibn Aḥmad al-Shāfi'ī Jalāl al-Dīn al-Maḥāllī, *Sharḥ al-Waraqāt Fī Uṣūl al-Fiqh* (Palestine: al-Quds University, 1999), 170.

¹⁹ Muḥammad ibn Muḥammad Abū Ḥamid al-Ghazālī, *al-Mustasfā Fī Uṣūl al-Fiqh* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1992), 279.

²⁰ Ismā'īl ibn 'Umar Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm* (Beirut: Dār Maktabah al-Hilāl, 1986), 2:364.

²¹ Ibrāhīm ibn Mūsā Abū Ishāq al-Gharnāṭī al-Shāṭibī, *al-I'tisām* (Riyadh: Dār Ibn 'Affān, 1992), 2:822.

أ. اختلاف الموضوع في الآيات: كما في قوله تعالى: ﴿وَلَا يُكَلِّمُهُمُ اللَّهُ﴾ [البقرة: ١٧٤]، ظاهره متعارض مع قوله تعالى: ﴿فَوَرَبِّكَ لَنَسْأَلَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ ۖ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [الحجر: ٩٢-٩٣].

ب. اختلاف المكان والزمان: كما في قوله تعالى ﴿وَنَحْشُرُهُمْ يَوْمَ الْقِيَمَةِ عَلَىٰ وُجُوهِهِمْ عُمِّيًّا وَبُكَمًا وَضُمًّا﴾ [الإسراء: ٩٧]، ولازم العمى نفى الرؤية عن الكافر في الآخرة، وظاهره يتعارض مع قول الله تعالى: ﴿وَرَأَى الْمُجْرِمُونَ النَّارَ فَظَنُّوا أَنَّهُمْ مُوَاعِدُوهَا﴾ [الكهف: ٥٣].

ج. وقوع الفعل على أحوال أو أطوار مختلفة: كقوله تعالى في خلق آدم إنه: ﴿مِنْ تُرَابٍ﴾ [آل عمران: ٥٩]، ومرة ﴿مِنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ﴾ [الحجر: ٢٦]، ومرة ﴿مِنْ طِينٍ لَا رَيْبَ﴾ [الصافات: ١١]، ومرة ﴿مِنْ صَلْصَلٍ كَالْفَحَّارِ﴾ [الرحمن: ١٤]، عندما يقرأ القارئ هذه الآيات قد يقع في قلبه التعارض بينها، بسبب تعدد الأوصاف المذكورة. والحقيقة أن هذه الآيات كلها متفقة في المعنى، لأنه تعالى خلقه من تراب جعله طيناً ثم حمأ مسنوناً ثم صلصالاً.^{٢٢}

د. اختلاف جهة الفعل: قد يقع الإشكال بتوهم التعارض عندما ينسب الفعل الواحد إلى جهات متعددة، كما في قوله تعالى ﴿قُلْ يَتَوَفَّلَكُمْ مَلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ﴾ [السجدة: ١١]، وقوله تعالى ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّيْتُمُ الْمَلَائِكَةَ﴾ [النساء: ٩٧]، وقول الله تعالى ﴿اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا﴾ [الزمر: ٤٢]، تُنسب الفعل في الأولى إلى ملك الموت الموكل بنا، وفي الثانية إلى الملائكة، وفي الثالثة إلى الله تعالى، فيقع الإشكال كيف ينسب الفعل الواحد إلى جهات متعددة؟ ومن تدبر الآيات علم أنه لا إشكال فيها لأن ملك الموت يقوم بذلك وتساعد أَعوانه من الملائكة، وكلاهما لا يفعل شيئاً إلا بإذن الله تعالى.^{٢٣}

هـ. احتمال الإحكام أو النسخ في الآية: قد يختلف العلماء في الآية الواحدة بين الإحكام والنسخ، مما يترتب عليه إشكال في بيان معناها، والنسخ: رفع حكم شرعي بدليل شرعي متأخر عنه،^{٢٤} ومن أمثلة اختلافهم في الإحكام والنسخ قول الله تعالى: ﴿الزَّانِي لَا يَنْكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً وَالزَّانِيَةُ لَا يَنْكِحُهَا إِلَّا زَانٍ أَوْ مُشْرِكٌ﴾ [النور: ٣]، اختلف العلماء فيها بين النسخ والإحكام، وترتب على ذلك إشكال وخلاف بين الفقهاء.^{٢٥}

²² Muḥammad ibn Abū Bakr al-Ḥanafī Zayn al-Dīn al-Rāzī, *Anmūzaj Jalīl Fī As'īlah Wa Ajwibab 'an Gharā'ib Āy al-Tanzīl* (Riyadh: 'Ālam al-Kutub, 1991), 498-99.

²³ Muḥammad al-Amīn ibn Muḥammad al-Mukhtār al-Jaknī al-Shanqīṭī, *Daḥ' Ḥām al-Idṭirāb 'an Āyāt al-Kitāb* (Cairo: Maktabah Ibn Taymiyyah, 1996), 184 with slight modification.

²⁴ Muḥammad ibn Sāliḥ al-ʿUthaymīn, *al-Uṣūl Min 'Ilm al-Uṣūl* (Riyadh: Dār Ibn al-Jawzī, 2009), 51.

²⁵ al-Rāzī, *Mafātīḥ al-Ghayb*, 23:319.

- و. توهم التعارض بين الآية والحديث الصحيح: توهم التعارض مع الأحاديث النبوية: يحدث هذا الإشكال الظاهري المتوهم قبل التمعن والتأمل، وسرعان ما يزول بدقة النظر، واستنباط بديع الحكم، ومثاله: قول الله تعالى: ﴿ادْخُلُوا الْجَنَّةَ يَمَّا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [النحل: ٣٢]، متعارض في ظاهره مع قول النبي صلى الله عليه وسلم "لن يدخل أحد منكم الجنة عمله"،^{٢٦} ولا تنافي بين الأمرين لأن الباء التي أثبتت الدخول بالعمل باء السببية وليست باء المعاوضة، فدخول الجنة برحمة الله واقتسام المنازل والدرجات بالأعمال.^{٢٧}
- ز. بوجهين واعتبارين وهو الجامع للمفترقات: قد يقع الإشكال بتوهم التعارض عند وجود فعلين أو صفتين متعارضتين لمعمول واحد، كقوله: ﴿تَحْسِبِينَ أَلْفَ سَنَةٍ﴾ [المعارج: ٤]، وفي موضع ﴿أَلْفَ سَنَةٍ﴾ [الحج: ٤٧]، ويزول الإشكال إذا علم أن الوصفين باعتبارين مختلفين، فأحدهما باعتبار حال المؤمن، والآخر باعتبار حال الكافر.^{٢٨}

١,٢,٢ المشكل اللغوي

- قد يطرأ إشكال على الآية الكريمة بسبب لغوي، وذلك لأن لغة العرب تعددت فيها اللهجات ووجوه البلاغة وأنواع الفصاحة وضروب الكلام، وقد نزل القرآن الكريم بأعلى فصاحة وأوضح بيان، ولاختلاف حفظ الناس في اللغة قد يطرأ الإشكال على الآي الكرييات في صور منها:
- أ. الإشكال بسبب التشابه اللفظي: أشار الزركشي إلى التشابه اللفظي في النوع الخامس حيث ترد القصة الواحدة في مواضع متعددة بألفاظ متشابهة متفاوتة،^{٢٩} فيقع الإشكال في الحكمة من تكرار القصص في مواضع متعددة بألفاظ متفاوتة، كما في قصص الأنبياء، وآيات القبلة، قال ابن كثير "وقد اختلفوا في حكمة هذا تكرار آيات القبلة ثلاث مرات، فقليل: تأكيد، وقيل: بل هو منزل على أحوال، وقيل: إنما ذكر ذلك لتعلقه بما قبله أو بعده من السياق".^{٣٠}
- ب. الإشكال بسبب الإعراب: قد يشكل على بعض المفسرين قراءة متواترة جاءت على غير ما يعرف أو يرجح من قواعد الإعراب، كما في قراءة ابن عامر ﴿وَكَذَلِكَ زَيْنَ لِكَثِيرٍ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ قَتَلَ أَوْلَادَهُمْ شُرَكَائُهُمْ﴾ [الأنعام: ١٣٧]، "قَرَأَ ابْنُ عَامِرٍ بِضَمِّ الزَّايِ وَكَسْرِ الْيَاءِ مِنْ (زَيْنَ) وَرَفْعِ لَامٍ (قَتَلَ)،

²⁶ Aḥmad ibn Muḥammad Abū Abd Allāh Ibn Ḥanbal, *al-Musnad*, ed. Shu'ayb al-Arnā'ūṭ (Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 2001) Musnad Abū Hurayrah, no. 7077.

²⁷ Muḥammad ibn Abū Bakr Shams al-Dīn Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Ḥādī al-Arwāḥ Ilā Bilād al-Afrāḥ* (Cairo: Maṭba'ah al-Madani, n.d.), 87-88.

²⁸ al-Zarkashī, *al-Burhān Fī 'Ulūm al-Qur'ān*, 2:62.

²⁹ al-Zarkashī, 1:112.

³⁰ Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm*, 1:463.

- وَنَصَبَ دَالٍ (أَوْلَاهُمْ) وَخَفَضَ هَمْزَةً (شُرَكَائِهِمْ) بِإِضَافَةٍ (قَتْلُ) إِلَيْهِ وَقَدْ رَدَّهَا الطَّبْرِي، وَاسْتَشْكَلَهَا الزَّخَشَرِي، لَكِنَّ ابْنَ الْجَزْرِي أَثْلَجَ الصَّدْرَ بِمَا أَثْبَتَ مِنْ تَوَاتُرِهَا، وَبِمَا أزالَ مِنْ إِشْكَالِهَا.³¹
- ج. الإشكال بسبب غرابة اللفظ: قد يدق اللفظ ويغمض على المفسر فيقع الإشكال النسبي في الآية بين المفسرين، وقد أشكل قول الله تعالى ﴿وَفَلَكِيهَةٌ وَأَبَّا﴾ [عبس: ٣١] على أبي بكر لغرابة لفظ "أَبَّا" حتى قال الصديق أبو بكر "أي سماء تظلني، أو أي أرض تغلني، إن أنا قلت في كتاب الله مالا أعلم".³²
- د. الإشكال بسبب خفاء المعنى أو توهم استحالة: قد يصف المفسر الآية الكريمة بالإشكال إذا خفي معناها ولم يظفر بالمراد منها، كما في قوله تعالى ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا شَهَادَةٌ بَيِّنَةٌ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ...﴾ [المائدة: ١٠٦]، وقول الله تعالى ﴿وَعَايَةُ لَهُمْ أَنَا حَمَلْنَا ذُرِّيَّتَهُمْ فِي الْفُلِّ الْمَشْحُونِ﴾ [يس: ٤١]، وربما يتوهم المفسر استحالة المعنى فيقع عنده الإشكال كما في قول الله تعالى ﴿قُلْ إِنْ كَانَ لِلرَّحْمَنِ وَلَدٌ فَأَنَا أَوَّلُ الْعَبِيدِينَ﴾ [الزخرف: ٨١].
- هـ. الإشكال بسبب الأساليب البلاغية: جاء القرآن الكريم بأعلى مقامات البلاغة، وأقوى وأجمل أساليب البيان، وربما يخفى على المفسر شيء من ذلك فيشكل عنده الأمر إذا احتملت الآية الحقيقة والمجاز، كقوله تعالى ﴿وَتَرَى النَّاسَ سُكَارَىٰ وَمَا هُمْ بِسُكَارَىٰ﴾ [الحج: ٢]، قال الزركشي "وَهُوَ يَرْجِعُ لِقَوْلِ الْمُنَاطِقَةِ - الْإِخْتِلَافُ بِالْإِضَافَةِ - أَي: وَتَرَى النَّاسَ سُكَارَىٰ بِالْإِضَافَةِ إِلَى أَهْوَالِ الْقِيَامَةِ مَجَازًا وَمَا هُمْ بِسُكَارَىٰ بِالْإِضَافَةِ إِلَى الْحَمْرِ حَقِيقَةً"،³³ ويكثر ذلك في باب الكناية كقوله سبحانه ﴿وَتَضَعُ كُلُّ ذَاتٍ حَمَلٍ حَمْلَهَا﴾ [الحج: ٢]، وفي التقديم والتأخير كتقديم الأخ على من هم أقرب منه في قوله تعالى ﴿يَوْمَ يَقْرَأُ الْمُرءُ مِنْ أَخِيهِ وَأُمِّيهِ وَأَبِيهِ وَصَحْبَيْهِ وَبَنِيهِ﴾ [عبس: ٣٤-٣٦]، وفي باب الإضمار حيث يحتاج الإضمار إلى تقدير يقع فيه الإشكال، كقوله سبحانه ﴿وَحَرَّمَ عَلَىٰ قَرْنِيَةِ أَهْلِكُنْهَا أَنَّهُمْ لَا يَرْجِعُونَ﴾ [الأنبياء: ٩٥]، وكذلك الاختصار والحذف كما في قوله تعالى ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ﴾ [البقرة: ١٧٩].

١, ٢, ٣ المشكل بسبب القراءات أو بسبب رسم المصحف

قد تختلف القراءات في اللفظ وتتفقان في المعنى أو تجتمعان ولا إشكال في هذا، أما إذا اختلفت القراءتان وترتب على ذلك اختلاف المعنى كان ذلك سبباً في دعوى الإشكال، كما في قوله تعالى ﴿بَلْ عَجِبْتَ وَيَسْخَرُونَ﴾

³¹ Muḥammad ibn Muḥammad Abū al-Khayr Shams al-Dīn Ibn al-Jazarī, *al-Nasb Fī al-Qirā'āt al-'Asbr* (al-Maṭba'ah al-Tijāriyyah al-Kubrā, n.d.), 2:263.

³² Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm*, 8:324.

³³ al-Zarkashī, *al-Burhān Fī 'Ulūm al-Qur'ān*, 2:60.

[الصفات: ١٢]، قرأ حمزة والكسائي بل عجبت ويسخرون بضم التاء وقرأ الباقون بفتح التاء،³⁴ وقد أشكلت قراءة الضم -لنسبة العجب إلى المتكلم وهو الله سبحانه وتعالى - حتى أنكرها بعضهم كشريح والحضرمي،³⁵ وقد غلط العلماء من أنكرها، وأزالوا إشكالها بورود أشكالها، قال ابن جزي " وإنكار هذا غلط لأن القراءة والرواية كثيرة، والعجب من الله خلاف العجب من آدميين،³⁶ ومثال الإشكال بسبب الرسم في قول الله تعالى ﴿وَيَكُنَّ اللَّهُ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَن يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَيَقْدِرُ﴾ [القصص: ٨٢]، فقد ذكر ابن كثير الإشكال بين العلماء في كلمة " ويكأن " ورجع تقديرها " ويليكَ اعلم أنَّ " ثم قال " وَلَا يُشْكِلُ عَلَى ذَلِكَ إِلَّا كِتَابَتُهَا فِي الْمَصَاحِفِ مُتَّصِلَةً " وَيَكُنَّ " . وَالْكِتَابَةُ أَمْرٌ وَضَعِيٌّ اضْطِلَاحِيٌّ، وَالْمُرْجِعُ إِلَى اللَّفْظِ الْعَرَبِيِّ " .³⁷

١, ٢, ٤ المشكل النسبي بين الأشخاص

قد يرد إشكال على الآية الكريمة لا يرجع إلى ذات النصوص، إنما يرجع إلى القارئ أو المفسر، فقد يكون صاحب شبهة في العقيدة تمنعه من معرفة الحق، قال ابن تيمية في ذكر أسباب الإشكال " وَتَارَةً لِّشُبْهَةٍ فِي نَفْسِ الْإِنْسَانِ تَمْنَعُهُ مِنْ مَعْرِفَةِ الْحَقِّ "،³⁸ ومثل هذا يضطر إلى التأويل ليخرج من الإشكال الذي وقع فيه بسبب معتقده، ولهذا نجد آيات الصفات يتنازعها أصحاب الاعتقادات فإن وافقت ما ذهب إليه وإلا جعلها من المشكل، وبتقديري إن هذا مشكل نسبي لأنه لا يعود إلى ذات النصوص، إنما يرجع إلى فهم الشخص، وهذا لا يكون حكماً على الآيات الكريمة.

٢. الإمام فخر الدين الرازي ومنهجه في التعامل مع مشكل القرآن الكريم

إن دفع الإشكالات عن النصوص الشرعية علم جليل القدر عظيم الشأن لما فيه من الدِّب عن حياض الشريعة، وصون مواردها، وحماية مصادرها من ترهات العابثين والجاهلين، ومن كيد المنافقين والمأجورين، ولخطر هذا العلم ومكانته فقد اقتحم ميدانه فرسان الشريعة وحماة منهم الإمام فخر الدين الرازي، وفي هذا المبحث نوضح تعامل الإمام فخر الدين الرازي مع مشكل القرآن الكريم في مطلبين:

١, ٢ عناية الإمام فخر الدين الرازي بمشكل القرآن الكريم

التصدي لمشكل النصوص الشرعية مهمة لا يستطيعها إلا الأفاض الكوامل من أهل العلم، قال ابن الصلاح " وَإِنَّمَا يَكْمُلُ لِلْقِيَامِ بِهِ الْأُئِمَّةُ الْجَامِعُونَ بَيْنَ صِنَاعَتَيْ: الْحَدِيثِ وَالْفِقْهِ، الْعَوَاصُونَ عَلَى الْمَعَانِي الدَّقِيقَةِ، " ³⁹ وقد انتبه العلماء

³⁴ Abd al-Rahmān ibn Muḥammad Abū Zur'ah Ibn Zanjalah, *Hujjat al-Qirā'āt* (Dār al-Risālah, n.d.), 606.

³⁵ Ibn Zanjalah, 608.

³⁶ Muḥammad ibn Aḥmad Abū al-Qāsim al-Gharnāṭī Ibn Juzay al-Kalbī, *al-Tasbīl Li 'Ulūm al-Tanzīl* (Beirut: Dār al-Arqam ibn Abī al-Arqam, 1995), 2:190.

³⁷ Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*, 6:258.

³⁸ Aḥmad ibn 'Abd al-Ḥalīm Taqīy al-Dīn Ibn Taymiyyah, *Majmū' al-Fatāwā* (Madinah: King Fahd Glorious Quran Printing Complex, 2004), 17:400.

³⁹ 'Uthmān ibn 'Abd al-Rahmān Taqīy al-Dīn al-Shahrazūrī Ibn al-Ṣalāḥ, *Ma'rifat Anwā' 'Ulūm al-Ḥadīth*, ed. Māhir Yāsīn al-Faḥl and 'Abd al-Laṭīf al-Humaym (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2002), 1:390.

إلى خطر المشكل وضرورة دفعه وإزالته فكثرت المؤلفات التي تعكس عناية العلماء بدفع المشكل،⁴⁰ وقد كان للإمام فخر الدين الرازي عناية خاصة بمشكل القرآن الكريم وتوجيهه ودفع الشبهات عنه، وفي هذا المطلب نلقي الضوء على العوامل التي أهلت الرازي للعناية بمشكل القرآن الكريم، ومظاهر عناية الرازي بعلم المشكل، فيما يأتي:

٢,١,١ العوامل التي أهلت الرازي للعناية بمشكل القرآن الكريم

الإمام الرازي هو: فخر الدين أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسين بن الحسن بن علي القرشي التيمي البكري، الشافعي، كان يلقب في مدينة هراة بشيخ الإسلام، ولد في شهر رمضان، سنة ٥٤٤ بمدينة الري، وتوفي بمدينة هراة في يوم الإثنين، الأول من يوم عيد الفطر سنة ٦٠٦ هـ.⁴¹

وقد حباه الله بعدد من الأسباب التي أهلته لشرف الدفع عن القرآن مما توهمه البعض من إشكال، ومن هذه العوامل ما يأتي:

أ. الصفات الشخصية التي تمتع بها: كان الإمام فخر الدين الرازي أعجوبة زمانه في رجاحة العقل وحضور الذاكرة، وتطلع النفس لمعالي الأمور، وعلو الهمة في الطلب، والصبر وطول النفس في تحصيل ذلك، قال الصفدي: "وكان شديد الحرص جداً في العلوم الشرعية والحكمة اجتمع له خمسة أشياء ما جمعها الله لغيره فيما علمته من أمثاله وهي: سعة العبارة في القدرة على الكلام وصحة الذهن والاطلاع الذي ما عليه مزيد والحافظة المستوعبة والذاكرة التي تعينه على ما يريد في تقرير الأدلة والبراهين، وكان فيه قوة جدلية ونظر دقيق،"⁴² وكان يلتزم الموضوعية العلمية والمنهجية في مجادلته خصومه،⁴³ مما سهل عليه دفع الإشكالات الواردة على الآيات والرد عليها بكل موضوعية وتجرد، أما ما نقله ابن حجر عن بعض المغاربة في حق الرازي أنه "يورد الشُّبه نقدًا ويحلها نسيئة،"⁴⁴ فهو كلام مرسل لا دليل عليه، والاستقراء يدل على خلافه؛ إلا في بعض الإشكالات التي افترضها الرازي على طريقة المتكلمين حول بعض الآيات الكرييات.

ب. تحصيله أنواع العلوم والمعارف المختلفة: جمع الرازي كثيراً من العلوم الشرعية والكونية والكلامية واللغوية والطبية وغيرها، ونبغ فيها، حتى وصفه الزركلي بقوله "أوحد زمانه في المعقول والمنقول وعلوم الأوائل،"⁴⁵

⁴⁰ al-Manṣūr, *Mushkil al-Qur'ān al-Karīm*, 27.

⁴¹ Muḥammad ibn Aḥmad ibn 'Uthmān Abū 'Abd Allāh al-Dhahabī, *Siyar A'lām al-Nubalā'*, ed. Shu'ayb al-Arnā'ūt (Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 1985), 17:588; Khayr al-Dīn ibn Maḥmūd al-Ziriklī, *al-A'lām* (Beirut: Dār al-'ilm li al-Malāyīn, 2002), 6:313; 'Abd al-Raḥmān ibn Abū Bakr Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *Ṭabaqāt al-Mufasssīrīn* (Cairo: Maktabah Wahbah, 1976), 39.

⁴² Khalīl ibn Ayyub Ṣalāḥ al-Dīn al-Ṣafadī, *al-Wāfi Bi al-Wafayāt* (Beirut: Dār Ihya' al-Turāth al-'Arabī, 2000), 4:175-176.

⁴³ Muḥammad ibn 'Umar Abū 'Abd Allāh Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *al-Munāẓarāt* (Mu'assasah 'Izz al-Dīn li al-Tibā'ah wa al-Nashr, 1992), 101.

⁴⁴ Aḥmad ibn Muḥammad ibn 'Alī Ibn Ḥajar al-'Asqalānī, *Lisān al-Mizān*, ed. 'Abd al-Fattāḥ Abū Ghuddah (Beirut: Dār al-Bashā'ir al-Islāmiyyah, 2002), 6:318.

⁴⁵ al-Ziriklī, *al-A'lām*, 6:313.

ومما يدل على غزارة علمه تلك الكتب الموسوعية التي ألفها الإمام فخر الدين الرازي، والتي تزيد عن ٧٦ كتاباً، وتصل عند بعض المحققين إلى ٢٠٠ كتاب،^{٤٦} من أهمها: التفسير الكبير، نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز، المحصول في أصول الفقه، تأسيس التقديس، واعتقادات فرق المسلمين والمشركين.^{٤٧}

ج. الحركة العلمية في عصره وبيئته: وُلد الإمام فخر الدين الرازي في عصر اضطرابات وقلائل سياسية، أما العلوم فقد "ازدهرت فيها العلوم المتنوعة التي اتصل بها الرازي وكون شخصيته الثقافية من خلال الاحتكاك بها".^{٤٨} كما أن انتشار الخلاف المذهبي والعقدي داخل الأمة المسلمة أزكى روح البحث العلمي لاسيما عند الرازي وأمثاله ممن تبجروا في علوم المنقول والمعقول.

د. تبجره في دراسة العلوم الكلامية وتدريسها: درس الإمام الرازي علوم الكلام دراسة واسعة حتى قال عن نفسه "ما أذن لي في تدريس علم الكلام حتى حفظت اثنتي عشر ألف ورقة"،^{٤٩} ومما ساعده في دراسة علم الكلام أنه تتلمذ بعد والده على يد الكمال السمعاني، والمجد الجيلي، كلاهما من كبار المتكلمين.^{٥٠}

اجتمعت هذه العوامل في الإمام فخر الدين الرازي فهيأته للقيام بمهمة دفع المشكل عن آيات القرآن الكريم، فلم يترك الإمام الرازي شبهة للقوم إلا نقدها، ولا إشكالاً إلا دفعه وأزال مشكله، ووضح مبهمه.

٢، ١، ٢ مظاهر عناية الإمام فخر الدين الرازي بمشكل القرآن

تعددت مظاهر اهتمام الرازي وعنايته بمشكل القرآن الكريم، ومن استقراء مؤلفات الرازي فإن أهم مظاهر عنايته بمشكل القرآن الكريم تظهر في أمرين:

أ. اهتمام الرازي بتحرير مصطلح التشابه والمشكل: تناول الإمام الرازي مصطلح التشابه والمشكل باستفاضة عند تفسير قول الله تعالى ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾ [آل عمران: ٧]، ونلاحظ في تناوله المشكل ما يلي:

⁴⁶ Ṣalāh 'Abd al-Fattāḥ al-Khālidi, *Ta'rif al-Dārisin Bi Manābij al-Mufasssirin* (Damascus: Dār al-Qalam, 2002), 466.

⁴⁷ Aḥmad ibn al-Qāsim Abū al-'Abbās Muwaffaq al-Dīn Ibn Abi Uṣaybi'ah, *'Uyūn al-Anbā' Fī Tabaqāt al-Aṭibbā'* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1998), 3:44.

⁴⁸ 'Abd al-'Azīz al-Majdūb, *al-Imām al-Ḥakīm Fakhr al-Dīn al-Rāzī Min Khilāl Tafsihihi* (al-Dār al-'Arabiyyah li al-Kitāb, 1976), 29.

⁴⁹ Muḥammad ibn 'Umar Abū 'Abd Allāh Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *al-Maḥṣūl* (Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 1997), 1:34.

⁵⁰ 'Abd al-Wahhāb ibn 'Alī al-Subkī, *Ṭabaqāt al-Shāfi'iyyah al-Kubrā* (Beirut: Dār Ihya' al-Kitāb al-'Arabī, n.d.), 7:242 & 8:86.

- عرف المشكل بالمعنى العام الذي تناوله به ابن قتيبة، قال الرازي "المشكل سُمِّيَ بِذَلِكَ، لِأَنَّهُ أَشْكَلُ، أَيْ دَخَلَ فِي شَكْلِ غَيْرِهِ فَأَشْبَهَهُ وَشَابَهَهُ، ثُمَّ يُقَالُ لِكُلِّ مَا غَمَضَ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ غَمُوضُهُ مِنْ هَذِهِ الْجِهَةِ مُشْكَلًا".⁵¹
- فرق الرازي بين المشكل والمتشابه بفرق دقيق، حيث يرى أن المشكل والمتشابه وإن اشتركا في غموض المعنى للمتشابه أو غيره، فإن الحد الفارق بينهما أن المتشابه يتساوى فيه الحكم بالثبوت أو النفي في العقل، وليس هناك من الأدلة ما يرجح أحدهما على الآخر، أي أنه يجعل علم المتشابه إلى الله تعالى وحده، بينما المشكل قد يعلمه الناس، لأن المشكل فهو ما في لفظه راجح ومرجوح لكنه وُضع للمرجوح وليس للراجح الظاهر.
- أكد الرازي على نسبة المشكل والمتشابه: إذ أن لكل فرقة مقياساً خاصاً في المتشابه والمشكل يتناسب وما تراه من مذهب عقدي أو تعقيد أصولي، قال الرازي "وَأَعْلَمُ أَنَّ هَذَا مَوْضِعٌ عَظِيمٌ فَنَقُولُ: إِنَّ كُلَّ وَاحِدٍ مِنْ أَصْحَابِ الْمَذَاهِبِ يَدَّعِي أَنَّ الْآيَاتِ الْمُؤَافِقَةَ لِمَذْهَبِهِ مُحْكَمَةٌ، وَأَنَّ الْآيَاتِ الْمُؤَافِقَةَ لِقَوْلِ خَصْمِهِ مُتَشَابِهَةٌ".⁵²
- يرى الإمام الرازي ضرورة الدليل العقلي في فهم النص وتقسيمه إلى محكم أو متشابه ليخلص من تنازع الفرق المختلفة في تصنيف النص الواحد بين المحكم والمتشابه، قال رحمه الله: "وَأَمَّا الْمُحَقِّقُ الْمُتَصِفُ، فَإِنَّهُ يَحْمِلُ الْأَمْرَ فِي الْآيَاتِ عَلَى أَقْسَامٍ ثَلَاثَةٍ أَحَدُهَا: مَا يَتَأَكَّدُ ظَاهِرُهَا بِالِدَّلَائِلِ الْعَقْلِيَّةِ، فَذَاكَ هُوَ الْمُحْكَمُ حَقًّا وَثَانِيهَا: الَّذِي قَامَتِ الدَّلَائِلُ الْقَاطِعَةُ عَلَى امْتِنَاعِ ظَوَاهِرِهَا، فَذَاكَ هُوَ الَّذِي يُحْكَمُ فِيهِ بِأَنَّ مَرَادَ اللَّهِ تَعَالَى غَيْرُ ظَاهِرِهِ وَثَالِثُهَا: الَّذِي لَا يُوجَدُ مِثْلُ هَذِهِ الدَّلَائِلِ عَلَى طَرَفِ ثُبُوتِهِ وَانْتِفَائِهِ، فَيَكُونُ مِنْ حَقِّهِ التَّوَقُّفُ فِيهِ، وَيَكُونُ ذَلِكَ مُتَشَابِهًا بِمَعْنَى أَنَّ الْأَمْرَ اشْتَبَهَ فِيهِ، وَلَمْ يَتَمَيَّزْ أَحَدُ الْجَانِبَيْنِ عَنِ الْآخَرِ".⁵³

ب. تأليف الرازي كتاب "التفسير الكبير"، وكتاب "نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز": وهما أهم مؤلفات الرازي التي تتعلق بمشكل القرآن، ويظهر أثر الكتابين في دفع المشكل من خلال ما يأتي:

- الاهتمام الواضح بالمناسبات بين السور والآيات: يرى الإمام الرازي أن رعاية المناسبات والوقوف على حِكْمِهَا من لطائف القرآن الكريم التي تفيد المفسر في دفع كثير من الإشكالات المتعلقة بالسياق والترتيب، قال رحمه الله: "وَمَنْ تَأَمَّلَ فِي لَطَائِفِ نَظْمِ هَذِهِ السُّورَةِ وَفِي بَدَائِعِ تَرْتِيبِهَا عَلِمَ أَنَّ الْقُرْآنَ كَمَا أَنَّهُ مُعْجَزٌ بِحَسَبِ فَصَاحَةِ الْفَاطَةِ وَشَرَفِ مَعَانِيهِ، فَهُوَ أَيْضًا مُعْجَزٌ

⁵¹ al-Rāzī, *Mafātīḥ al-Ghayb*, 7:138.

⁵² al-Rāzī, 7:139.

⁵³ al-Rāzī, 7:144-145.

بِحَسَبِ تَرْتِيبِهِ وَنَظْمِ آيَاتِهِ." وقد شهد الزركشي للرازي بأن تفسيره فيه شيء كثير من المناسبات بين الآيات.⁵⁴

- كثرة الاستنباطات المتعلقة بالآيات لدفع المشكل قبل وجوده، ودفعه حالة وجوده: كان الإمام الرازي رحمه الله مولعاً بكثرة الاستنباطات من الآيات الكريبات، وظهرت براعته في الإفادة من هذه الاستنباطات في دفع المشكل من خلال إثارة الأسئلة والإجابة عليها والنقد الموضوعي لها "فقد كان مجادلاً ماهراً حيث كان يثير الأسئلة ويسرد أدلة الخصم بكل دقة وأمانة، ثم يرد عليها وينقضها بأسلوب يتمثل بالعلمية والمنهجية والموضوعية،" واستطاع بذلك رد الشبهات وإزالة الإشكالات عن الآيات المباركات.
- تناول الإمام الرازي في كتابه "نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز" إعجاز القرآن الكريم من جهة فصاحته في الألفاظ والمعاني، وعده الوجه الراجح من وجوه إعجاز القرآن الكريم، وطبيعة الكتاب اقتضت دفع المشكل المتعلق باللغة من حيث الألفاظ والمعاني، وختم الكتاب بفصول مختصرة مفيدة في دفع الإشكال إجمالاً، وهي "فصل في وجه الحكمة من التشابهات، وفصل في الجواب عما قاله بعض الملحد من أن في القرآن تناقضاً، وفصل في بيان فساد طعنهم في القرآن من جهة التكرار والتطويل."⁵⁵

٢,٢ منهج الإمام فخر الدين الرازي في دفع مشكل القرآن الكريم

رغم وجود قواسم منهجية مشتركة بين العلماء في دفع مشكل القرآن الكريم، إلا أن مناهجهم في ذلك تتباين بحسب قدرتهم العلمية، ومذاهبهم العقدية، وتوجهاتهم الفكرية والكلامية، وفي هذا المطلب نلخص منهج الإمام فخر الدين الرازي في دفع مشكل القرآن الكريم في النقاط الآتية:

٢,٢,١ محاولة الجمع بين ما ظاهره التعارض

التعارض الظاهري في النصوص الشرعية من أسباب الإشكالات الواردة على النصوص، ويتجه العلماء إلى محاولة الجمع بين النصوص التي ظاهرها التعارض، وقد برع الإمام فخر الدين في ذلك حيث يبدأ بتحديد الإشكال الوارد على النص ثم يحاول الجمع بين النصوص ما أمكنه ذلك، ومن أمثلة جمع الإمام الرازي بين النصوص ما يأتي:

⁵⁴ al-Rāzī, 10:110.

⁵⁵ al-Zarkashī, *al-Burhān Fī 'Ulūm al-Qur'ān*, 1:35.

⁵⁶ al-Rāzī, *al-Munāẓarāt*, 101.

⁵⁷ Muḥammad ibn 'Umar Abū 'Abd Allāh Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Nihāyat al-Ījāz Fī Dirāyat al-Ījāz* (Dār Ṣādir, 2004), 11, 28 & 241-46.

قول الله تعالى ﴿وَنَحْشُرُهُمْ يَوْمَ الْقِيَمَةِ عَلَىٰ وُجُوهِهِمْ عُمْيًا وَبُكْمًا وَصُمًّا﴾ [الإسراء: ٩٧]، يدل على أن الكفار يوم القيامة لا يرون ولا يسمعون ولا يتكلمون، وهذا يتعارض مع آيات أخرى، منها ﴿وَرَأَى الْمُجْرِمُونَ النَّارَ﴾ [الكهف: ٥٣]، و﴿سَمِعُوا لَهَا تَغَيُّظًا وَزَفِيرًا﴾ [الفرقان: ١٢]، و﴿يَوْمَ تَأْتِي كُلُّ نَفْسٍ تُجَادِلُ عَنْ نَفْسِهَا﴾ [النحل: ١١١] و﴿قَالُوا وَاللَّهِ رَبَّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِينَ﴾ [الأنعام: ٢٣]، وهو تعارض ظاهري فقط، يزول بالجمع بين الآيات باعتبارين ذكرهما الرازي، الأول: الجمع باختلاف المواضع اختلاف المواطن في يوم القيامة فمواطن يتكلمون فيها وأخرى لا يتكلمون ولا يؤذن لهم، الثاني: وهو حل عدم الرؤية والكلام والسماع على الكناية عن أنهم لا يرون ولا يسمعون ما يسمعون، ولا ينطقون بحجة مقبولة تشفع لهم.^{٥٨}

قول الله تعالى ﴿خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَلٍ كَالْفَخَّارِ﴾ [الرحمن: ١٤]، يتعارض مع آيات أخرى ذكر فيها خلق الإنسان من تراب، ومن طين، ومن حمأ، ومن ماء مهين، والجمع بين هذه الآيات عند الرازي حملها في المراحل المختلفة في خلق آدم عليه السلام، فقد خُلِقَ أَوَّلًا مِنَ التُّرَابِ، ثُمَّ صَارَ طِينًا ثُمَّ حَمَأً مَسْنُونًا ثُمَّ لَازِبًا، وأما التراب والماء المهين فالجمع بينهما باعتبار شخصين، فأدم خلق من تراب وذريته من ماء مهين، ولولا آدم لما خلق أولاده، لذا يجوز أن يوصف ذريته بأنهم خلقوا من تراب باعتبار الأصل، أو خلقوا من ماء مهين باعتبار الحدث.^{٥٩}

قول الله تعالى ﴿اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا﴾ [الزمر: ٤٢] يتعارض مع قول الله تعالى ﴿قُلْ يَتَوَفَّنَا اللَّهُ يَوْمَ الْمَوْتِ الَّذِي ذُكِّرَ بِكُمْ﴾ [السجدة: ١١]، وكلاهما متناقض مع قول الله تعالى ﴿تَوَفَّنَا رُسُلُنَا﴾ [الأنعام: ٦١]، والجمع بينها على اعتبار جهة الفعل، قال الرازي "وَالْجَوَابُ: أَنَّ التَّوَفِّيَّ فِي الْحَقِيقَةِ يَحْصُلُ بِقُدْرَةِ اللَّهِ تَعَالَى، وَهُوَ فِي عَالَمِ الظَّاهِرِ مُقَوَّضٌ إِلَى مَلِكِ الْمَوْتِ، وَهُوَ الرَّئِيسُ الْمُطْلَقُ فِي هَذَا الْبَابِ، وَلَهُ أَعْوَانٌ وَخُدَمٌ وَأَنْصَارٌ، فَحَسُنَتْ إِضَافَةُ التَّوَفِّيِّ إِلَى هَذِهِ الثَّلَاثَةِ بِحَسَبِ الْإِعْتِبَارَاتِ الثَّلَاثَةِ."^{٦٠}

قول الله تعالى ﴿وَنُودُوا أَنْ تُلَكُّمُ الْجَنَّةَ أَوْ رِثْتُمُوهَا بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [الأعراف: ٤٣]، يتعارض مع حديث النبي صلى الله عليه وسلم "لَنْ يَدْخُلَ أَحَدٌ الْجَنَّةَ بِعَمَلِهِ"،^{٦١} وقد أزال الرازي هذا الإشكال بالجمع بين الآية والحديث الشريف بأن العمل صار علة الجزاء لكون الشرع قد جعله علة؛ لا لذاته، ولأن الله هو الموفي الأجر للعمل الصالح فصار دخول الجنة منسوباً إلى رحمة الله تعالى، فحملت الآية على كون العمل علة، وحمل الحديث على أن العلة لا تعمل إلا برحمة الله تعالى.^{٦٢}

⁵⁸ al-Rāzī, *Mafātih al-Ghayb*, 11:412, 10:85 & 30:777.

⁵⁹ al-Rāzī, 29:348-349.

⁶⁰ al-Rāzī, 13:15-16.

⁶¹ Ibn al-Hajjāj al-Naysābūrī Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim* (Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, n.d.), no. 7300.

⁶² al-Rāzī, *Mafātih al-Ghayb*, 14:244.

قول الله تعالى ﴿قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَىٰ﴾ [الشورى: ٢٣]، يتعارض مع قول الله تعالى ﴿وَمَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ إِنْ أَجَرْتُ إِلَّا عَلَىٰ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [الشعراء: ١٠٩]، وغيره من الآيات التي تدل على أنه لا يجوز للنبي أن يأخذ أجراً على التبليغ، وقد اختار الرازي أن الاستثناء منقطع، وتَمَّ الكلام عند قوله قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا. وتقدير "إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَىٰ" أي لَكِنْ أَذْكُرْكُمْ قَرَاتِي مِنْكُمْ وَكَأَنَّهُ فِي اللَّفْظِ أَجْرٌ وَلَيْسَ بِأَجْرٍ.^{٦٣}

هكذا يعتمد الرازي الجمع بين الآيات لدفع الإشكال، وقد يستأنس في ذلك بحديث، أو قول صحابي، أو تابعي، أو توجيه لغوي كاعتبار الكناية والاستثناء المنقطع وغيرهما.

٢,٢,٢ بيان النسخ

قد يقع إشكال في معنى الآية ذاتها أو مع غيرها من الآيات بسبب الاختلاف في نسخها، وقدرة المفسر على الترجيح في إثبات النسخ أو نفيه دَفْعُ للإشكال المتعلق بالآية محل البحث، وكان الرازي رحمه الله شديد الحرص في مسألة النسخ، فلا يقول بالنسخ إلا إذا دلَّ عليه دليل، وحيثما وجد طريقاً للجمع أو القول بالتخصيص فإنه لا يذهب إلى النسخ، ومثال ذلك ما يأتي:

في قول الله تعالى ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾ [البقرة: ٢٣٤] تعارض مع قول الله تعالى ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لِّأَزْوَاجِهِمْ مَّتَلَّاعًا إِلَىٰ الْحَوْلِ﴾ [البقرة: ٢٤٠]، ولدفع التعارض بين الآيتين قال الجمهور بأن الآية الأولى نسخت الآية الثانية، غير أن الرازي رجح قول مجاهد وأبي مسلم الأصفهاني بعدم النسخ،^{٦٤} وذلك لأن النسخ خلاف الأصل يجب المصير إلى عدمه بقدر الإمكان، كما أن الأصل في النسخ أن يكون متأخراً لا متقدماً، والقول بالتخصيص عند التعارض أولى من القول بالنسخ، أما الجمع بين الآيتين على عدم النسخ فقد نقل الرازي عن مجاهد تنزيل الآيتين باعتبار حالتين مختلفتين: فمن اختارت السكنى والنفقة والأخذ من مال زوجها المتوفي فعدتها حولاً كاملاً، ومن تركت ذلك فعدتها أربعة أشهر وعشراً، أما أبو مسلم فيرى أن الوصية بالحول على الإباحة ولا حرج على من خرجت بعد تمام العدة الواجبة عليها في الآية الأولى وهي أربعة أشهر وعشراً.^{٦٥}

٢,٢,٣ توجيه ما ظاهره استحالة المعنى بأصح ما يدفع الإشكال استنباطاً أو اختياراً من أقوال العلماء

⁶³ al-Rāzī, 27:595.

⁶⁴ al-Rāzī, al-Maḥṣūl, 3:322.

ذكر الرازي في كتابه المحصول القول بالنسخ ولم يذكر غيره، قال الرازي "وقد نسخ الله تعالى الحكم دون التلاوة في قوله تعالى متاعاً إلى الحول غير إخراج بقوله تعالى يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشراً."

⁶⁵ al-Rāzī, Maḥṣūl al-Ghayb, 6:492-494.

كان الرازي رحمه الله حريصاً على اتساق نظم القرآن ومعناه، لذلك كان منهجه فيما ظاهره استحالة المعنى توجيهه بأقوى وأصح ما يدفع الإشكال، ومثاله: في قول الله تعالى ﴿قَالَ يَتْلُوا آيَاتِ هَٰذَا الْكِتَابِ وَحَدِّثُوا لِأَنفُسِكُمْ وَحَدِّثُوا لِلنَّاسِ مِمَّا حَدَّثْتُمْ بِهِمْ لَا تَتَكَبَّرْ عَلَيْهِمْ﴾ [هود: ٧٨]، ذكر قول قتادة أن المقصود بناته لصلبه، ثم ذكر قول مجاهد وسعيد بن جبير أن المراد بساء أمته لأنهن في أنفسهن بنات وهن إضافة إليه بالتابعة وقبول الدعوة، ورجح الرازي هذا القول واستدل له بقوله "قَالَ أَهْلُ النَّحْوِ: يَكْفِي فِي حُسْنِ الْإِضَافَةِ أَذْنَى سَبَبٍ، لِأَنَّهُ كَانَ نَبِيًّا لَهُمْ فَكَانَ كَالْأَبِ لَهُمْ. قَالَ تَعَالَى: وَأَزْوَاجُهُ أُمَّهَاتُهُمْ [الأحزاب: ٦] وَهُوَ أَبٌ لَهُمْ، وَهَذَا الْقَوْلُ عِنْدِي هُوَ الْمُخْتَارُ."^{٦٦}

وفي قول الله تعالى ﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَىٰ كَوْكَبًا قَالَ هَٰذَا رَبِّي﴾ [الأنعام: ٧٦]، في هذه الآية إشكال قوي إذا حمل قوله "هذا ربي" على ظاهره، لأن ربوبية الكوكب كفر بالإجماع والأنبياء معصومون من الكفر بالإجماع، لهذا دفع الرازي حمل اللفظ على ظاهره في هذا الموضع باثني عشر طريقاً، أهمها: أن السياق يدل على أن القصة بعد رؤية إبراهيم ملكوت السموات والأرض وكونه من الموقنين، وجاءت بحرف الفاء مما يدل على ثبات اليقين في قلبه واستحالة الكفر عليه، قال الرازي رحمه الله بعد عرض ما يدل على فساد هذا القول "ثبتت بهذه الدلائل الظاهرة أنه لا يجوز أن يقال إن إبراهيم عليه السلام قال على سبيل الجزم هذا ربي،" ثم قدم الرازي سبعة أوجه يحمل عليها قول إبراهيم عليه السلام: هذا ربي، وهي: أن إبراهيم قالها حكاية عن القوم لبيان بطلانها، أو يكون التقدير هذا ربي في زعمكم، أو يحمل على أنه استفهام للإنكار وحذف حرف الاستثناء للدلالة عليه، أو يكون تقديره: يقولون هذا ربي، أو قالها على سبيل الاستهزاء، أو قالها مجازاة لهم ليضمن قبول قوله وهو بمنزلة المكره، أو أنه قالها في المناظرة لهم بمعنى: هذا هو ربي الذي تدعونني إليه، ثم سكت زماناً حتى أفل فأقام عليهم الحجة.^{٦٧}

٢, ٢, ٤ توجيه مشكل القراءات الموهمة إشكالاً نحوياً أو معنوياً

نزل القرآن ميسراً على سبعة أحرف، وقراءات متعددة اشتهر منها عشر قراءات عرفت بالقراءات المتواترة، والاختلاف بينها اختلاف تنوع لا تضاد فيه، غير أن بعض أوجه القراءات قد يوهم إشكالاً في المعنى أو في المشهور من قواعد النحو العربي، لهذا حرص الرازي على توجيه المشكل من أوجه القراءات لدفع الإشكال عن الآيات، ومثال ذلك:

⁶⁶ al-Rāzī, 19:378-379.

⁶⁷ al-Rāzī, 13:39-40.

⁶⁸ al-Rāzī, 13:40-42.

في قول الله تعالى ﴿بَلْ عَجِبْتَ وَيَسْخَرُونَ﴾ [الصفافات: ١٢]، قرأ حمزة والكسائي عجبتم بضم التاء، والباقيون بفتحها،^{٦٩} وكلاهما قراءة متواترة،^{٧٠} غير أن البعض توهم إشكالاً في معنى الآية على القراءة بالضم لنسبة العجب إلى الله تعالى، وعندهم أن العجب ناتج عن جهل سابق، والجهل محال على الله تعالى، وقد أجاب الرازي عن هذا الإشكال بأن العجب ثابت لله تعالى في أحاديث صحيحة منها قول الرسول صلى الله عليه وسلم "عجب ربكم من شاب ليست له صبوة"،^{٧١} غير أن إثبات الصفة لا يلزم منه المشابهة، فالعجب وغيره مما نسب بالدليل إلى الله تعالى خلاف ما عند الآدميين، فيحمل على التأويل ويكون العجب في الخير كثرة الثواب، والعجب في الشر عظم العقاب.^{٧٢}

في قول الله تعالى ﴿إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّيِّئُونَ وَالنَّاصِرُونَ مَنْ ءَامَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ
الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ [المائدة: ٦٩]، يظهر إشكال نحوي في رفع كلمة "الصابئون"، والقياس في الظاهر النصب، وقد دفع الرازي هذا الإشكال بتوجيه النحويين لهذه الآية الكريمة، فذكر في ذلك قولين: الأول: قول الخليل وسيبويه أن الرفع باعتبارها مبتدأ مؤخر حذف خبره، والثاني: قول الفراء: أن الرفع على تقدير إسقاط عمل إن، أي أن المعطوف عليه مرفوع وليس منصوباً، وذلك لأن مذهبه أن "إنَّ ضعيفة العمل وإذا كان اسمها لا يظهر فيه أثر الإعراب ازداد ضعفها وسقط عملها"، وعلى كلا التوجيهين يزول الإشكال، وإن كان الرازي قد رجح قول الفراء لجريانه على ترتيب كلام الله تعالى، دون الحاجة إلى التقديم والتأخير.^{٧٣}

٢, ٢, ٥ حمل المشكل على المحكم

جعل الرازي المحكم ضابطاً لتفسير المشكل فيحمل عليه المعنى عند الموافقة أو يتدخل بالتأويل وحمل اللفظ على المرجوح مما وضع له، ومثاله قول الله تعالى ﴿نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ﴾ [التوبة: ٦٧]، لما كان النسيان بمعناه الظاهر محال على الله تعالى حمله الرازي على معناه المرجوح في قوله "وَالنَّسْيَانُ ظَاهِرُ الرَّاجِحِ

⁶⁹ Ibn al-Jazarī, *al-Nashr Fī al-Qirā'āt al-'Ashr*, 2:356.

⁷⁰ al-Rāzī, *Mafātīḥ al-Ghayb*, 26:324; Ibn al-Jazarī, *al-Nashr Fī al-Qirā'āt al-'Ashr*, 2:352; 'Abd al-Fattāh ibn 'Abd al-Ghanī al-Qāḍī, *al-Budūr al-Zābirah Fī al-Qirā'āt al-'Ashr al-Mutawātirah Min Ṭarīqay al-Shāṭibiyyah Wa al-Durrah* (Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, n.d.), 1:268.

لم يجزم الرازي بتواتر القراءة، فقد ذكر أنها قراءة ابن عباس وابن مسعود وأهل الكوفة وغيرهم، ثم تردد في آخر تفسير الآية بقوله "فَهَذَا قَامَ الْكَلَامُ فِي هَذِهِ الْمُنَاطَرَةِ، وَالْأَقْرَبُ أَنَّ يُقَالُ الْقِرَاءَةُ بِالضَّمِّ إِنْ ثَبَتَ بِالتَّوَاتُرِ وَجَبَ الْمَصِيرُ إِلَيْهَا وَيَكُونُ التَّأْوِيلُ مَا ذَكَرْنَاهُ وَإِنْ لَمْ تُثَبِّتْ هَذِهِ الْقِرَاءَةُ بِالتَّوَاتُرِ كَانَتْ الْقِرَاءَةُ بِفَتْحِ التَّاءِ أَوَّلَى وَاللَّهُ أَعْلَمُ". والصحيح أنها متواترة.

⁷¹ Ibn Ḥanbal, *al-Musnad*, Musnad Ḥadīth 'Uqbah ibn 'Āmir al-Juhānī, no. 17409.

⁷² al-Rāzī, *Mafātīḥ al-Ghayb*, 26:323-324.

⁷³ al-Rāzī, 12:402.

مَا يَكُونُ ضِدًّا لِلْعِلْمِ، وَمَرْجُوحُهُ التَّركُ وَالْآيَةُ محمولة على المرجوح بدلالة المحكم في قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا﴾ [مريم: ٦٤]، وَقَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿لَا يَضِلُّ رَبِّي وَلَا يَنسَى﴾ [طه: ٥٢].^{٧٤}

٢, ٢, ٦ بيان معنى اللفظ من المعاجم اللغوية، وحمل اللفظ على العرف اللغوي أو الوضعي، مع مراعاة

عرف القرآن وعادته في ذلك

إذا كان الإشكال واقعاً لغرابة اللفظ أو توهم في استخدامه فإن الرازي يلجأ إلى بيان اللفظ الغريب من المعاجم، وإزالة الإشكال ببيان حمل اللفظ على العرف الوضعي أو العرف اللغوي، ومراعاة عرف القرآن الكريم، ومثال ذلك:

في قول الله تعالى ﴿مَنْ وَرَّاهُ جَهَنَّمَ﴾ [إبراهيم: ١٦] إشكال في استخدام لفظ "وراء" لأن جهنم أمامه فكيف تكون وراءه، وقد نقل الرازي في دفع هذا الإشكال عن اللغويين قولين، الأول: قول أبي عبيدة وابن السكيت أن وراء من الأضداد يطلق على الخلف والأمام، والثاني: قول ابن الأنباري "وراء بمعنى بعد" ويكون معنى "من وراءه جهنم": من بعد الحنية يدخل جهنم.^{٧٥}

٢, ٢, ٧ بيان اللطائف والنكات البلاغية، وإظهار بديع السياق القرآني، ورعاية نظمه

لم يترك الرازي لطيفة ولا نكتة بلاغية إلا عرّج عليها بنفس طويل، ولا غرابة في هذا لأنه يرى أن وجه إعجاز القرآن في فصاحته، في أسلوبه ونظمه وسياقه،^{٧٦} وبيان ما يتعلق بالبلاغة سبب كبير في دفع كل مشكل يتعلق بالنظم والسياق والبلاغة، ومثاله:

في قول الله تعالى ﴿يَسْأَلُونَكَ سُوءَ الْعَذَابِ يُذَبِّحُونَ أَبْنَاءَكُمْ﴾ [البقرة: ٤٩]، و﴿يَسْأَلُونَكَ سُوءَ الْعَذَابِ وَيُذَبِّحُونَ أَبْنَاءَكُمْ﴾ [إبراهيم: ٦]، أجاب الرازي عن إثبات الواو في سورة إبراهيم وحذفها في سياق سورة البقرة بأن يذبحون في سورة البقرة تفسير لما قبلها ولا يحسن ذكر الواو في التفسير، أما زيادتها في سورة إبراهيم لتدل على المغايرة، أي أن التنذير المذكور نوع من العذاب يختلف عن الأول المذكور قبله.^{٧٧}

وقد يذهب الرازي إلى قول لم يقل به أحد من المفسرين لما فيه من انتظام السياق والفصاحة كما في قوله تعالى ﴿وَأَنْزَلَ الْفُرْقَانَ﴾ [آل عمران: ٤]، ذكر الرازي أن الآية مشكلة بين المفسرين، وردّ ما قاله المفسرون قبله، وفسّر الفرقان بالمعجزات التي قرنها الله تعالى بإنزال الكتب لتكون فارقة بين صدق النبي في دعواه النبوة وكذب غيرهم فيما يدعون، وعلل اختياره بقوله "وَهَبْ أَنْ أَحَدًا مِنَ الْمُسْرِينَ مَا ذَكَرَهُ إِلَّا أَنْ"

⁷⁴ al-Rāzī, 7:139.

⁷⁵ al-Rāzī, 19:79.

⁷⁶ al-Rāzī, Nibāyat al-Ījāz Fī Dirāyat al-Ījāz, 26.

⁷⁷ al-Rāzī, Mafātīḥ al-Ghayb, 19:66.

حَمَلَ كَلَامَ اللَّهِ تَعَالَى عَلَيْهِ يُفِيدُ قُوَّةَ الْمَعْنَى، وَجَزَالَةَ اللَّفْظِ، وَاسْتِقَامَةَ التَّرْتِيبِ وَالنَّظْمِ، وَالْوُجُوهَ الَّتِي ذَكَرُوهَا تُتَنَافَى كُلُّ ذَلِكَ، فَكَانَ مَا ذَكَرْنَاهُ أَوَّلَى وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمُرَادِهِ.⁷⁸

٢, ٢, ٨ اعتماد الدليل العقلي في دفع ما ظاهره الإشكال أو في العدول عن ظاهر اللفظ إلى التأويل

يمثل الدليل العقلي أصلاً قوياً عند الأشاعرة، وقد توسع الرازي في استعماله والتأصيل له، حتى ألف كتابه "تأسيس التقديس" شرح فيه القانون الكلي في تقديم العقل، وجعل الدليل العقلي حاكماً على الدليل النقلي؛ فإن وافقه وإلا حكم بأن الدليل النقلي غير صحيح، وإن كان النص النقلي قطعي الثبوت كالقرآن الكريم فإنه يلجأ إلى التأويل، وربما التفويض،⁷⁹ وغالباً ما يلجأ الرازي إلى هذا في آيات الأسماء والصفات على اعتبارها مشكلة بين الفرق الإسلامية لا في ذاتها، ومن أمثلة ذلك: في قول الله تعالى ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ﴾ [المائدة: ٦٤]، عدَّ حمل اليد على ظاهرها مشكلاً لما يلزم من التجسيم والمشابهة، ثم نسب إلى السلف الإيهام بها لدلالة القرآن عليها مع تفويض ماهيتها وحقيقتها إلى الله تعالى، ونقل عن المتكلمين حمل اليد على معانٍ متعددة، الجارحة، والنعمة، والقوة، والقدرة، والملك، ومعنى العناية والاختصاص، ثم قال "إِذَا عَرَفْتَ هَذَا فَتَقُولُ: أَلَيْدٌ فِي حَقِّ اللَّهِ يَمْتَنِعُ أَنْ تَكُونَ بِمَعْنَى الْجَارِحَةِ، وَأَمَّا سَائِرُ الْمَعَانِي فَكُلُّهَا حَاصِلَةٌ."⁸⁰

٢, ٢, ٩ دفع المشكل بكثرة الاستنباطات الكلامية والمنطقية

تميز الرازي عن غيره من المفسرين بتبحره في العلوم الكلامية، وظهر أثرها في تفسيره واضحاً بكثرة الاستنباطات الكلامية التي أفاد منها في دفع مشكل القرآن الكريم، ومثاله: في قول الله ﴿قُلْ إِنْ كَانَ لِلرَّحْمَنِ وَلَدٌ فَأَنَا أَوَّلُ الْعَبِيدِينَ﴾ [الزخرف: ٨١]، ذهب قوم إلى تأويل الآية الكريمة لما في ظاهرها من الشك في إثبات الولد لله تعالى، غير أن الرازي لم يذهب للتأويل لعدم وجود ما يوجب العدول عن ظاهر اللفظ، وإنما أزال الإشكال بعلومه الكلامية والقواعد المنطقية، حيث ذكر أن الآية قضية شرطية مركبة من قضيتين جزئيتين، الأولى "إن كان للرحمن ولد"، والثانية "فأنا أول العابدِينَ"، والقضية الشرطية لا تنفد إلا كون الشرط مستلزماً للجزاء، وليس فيه إشعار بكون الشرط أو الجزاء باطلاً أو حقاً، وأفاض في شرح القضية الشرطية وأنواعها وتطبيقاتها على الآية الكريمة، ثم قال "وَالْمَقْصُودُ مِنْ هَذَا الْكَلَامِ بَيَانُ أَنِّي لَا أَنْكِرُ وَلَدَهُ لِأَجْلِ الْعِنَادِ وَالْمُنَازَعَةِ فَإِنَّ بَتَقْدِيرِ أَنْ يَقُومَ الدَّلِيلُ عَلَى ثُبُوتِ هَذَا الْوَلَدِ كُنْتُ مُقِرّاً بِهِ مُعْتَرِفاً بِوُجُوبِ خِدْمَتِهِ إِلَّا أَنَّهُ لَمْ يُوجَدْ هَذَا الْوَلَدُ وَلَمْ يَقُمْ الدَّلِيلُ عَلَى ثُبُوتِهِ الْبَتَّةَ، فَكَيْفَ أَقُولُ بِهِ؟ بَلِ الدَّلِيلُ الْقَاطِعُ قَائِمٌ عَلَى

⁷⁸ al-Rāzī, 7:133.

⁷⁹ Muḥammad ibn 'Umar Abū 'Abd Allāh Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Ta'sīs al-Taqdīs*, ed. Aḥmad Ḥijāzī al-Saqā (Cairo: Maktabah al-Kullīyyāt al-Azhariyyah, 1986), 220.

⁸⁰ al-Rāzī, *Mafātīḥ al-Ghayb*, 12:395.

عَدَمِهِ فَكَيْفَ أَقُولُ بِهِ وَكَيْفَ اعْتَرَفْتُ بِوُجُودِهِ؟ وَهَذَا الْكَلَامُ ظَاهِرٌ كَامِلٌ لَا حَاجَةَ بِهِ الْبَتَّةَ إِلَى التَّأْوِيلِ وَالْعُدُولِ
عَنِ الظَّاهِرِ.⁸¹

الخاتمة

- في ختام هذا البحث يلخص الباحث أهم ما توصل إليه من نتائج في النقاط الآتية:
- أ. أظهرت التعريفات التداخل اللغوي والاصطلاحي بين المتشابه والمشكل، بجامع ما فيها من خفاء المراد، والحاجة إلى تمييزه بالدليل.
 - ب. يرى الباحث أن مشكل القرآن الكريم "ما خفي معناه، أو التبس بغيره، أو تعارض مع نص شرعي؛ أو أصل معتبر من الأصول والقواعد الشرعية واللغوية والعلمية."
 - ج. يهدف وجود المشكل في القرآن الكريم إلى إظهار إعجاز القرآن الكريم، وبيان مرونة الشريعة، وإظهار كرامة العلماء الباحثين عن دفع المشكل، والحث على فهمه لتوقف العمل والتدبر على الفهم الصحيح، وهو اختبار للإيمان بكلام الله تعالى، وفيه دعوة للعقل عند جميع المذاهب.
 - د. هناك أسباب رئيسة تدرج تحتها جميع أسباب وأنواع المشكل وهي: توهم التعارض والاختلاف، المشكل اللغوي، المشكل بسبب القراءات، المشكل النسبي بين الأشخاص.
 - هـ. اهتم الإمام الرازي بعلم مشكل القرآن الكريم اهتماماً كبيراً ويظهر ذلك في: اهتمامه بتحرير مصطلح المتشابه والمشكل، وتأليفه كتابيه "التفسير الكبير، ونهاية الإيجاز في دراية الإعجاز."
 - و. نهج الإمام الرازي منهجاً دقيقاً في دفع مشكل القرآن الكريم، ووافق غيره من العلماء في عدد من وسائل دفع المشكل، منها: محاولة الجمع، وبيان النسخ، وتوجيه ما ظاهره استحالة المعنى، وتوجيه مشكل القراءات، وبيان اللفظ الغريب وتحديد وضعه اللغوي والوضعي ومراعاة عرف القرآن وعادته في استخدام الألفاظ.
 - ز. امتاز الرازي في منهجه عن غيره من العلماء باعتياده الدليل العقلي والتأويل، واستخدامه القواعد المنطقية والكلامية، وتوسعه في ذكر النكات البلاغية طريقاً لدفع المشكل في النص القرآني.
- وبعد الوقوف على تبحر الإمام الرازي في دفع مشكل القرآن الكريم فإني أختم بحثي بثلاث توصيات في غاية الأهمية والموضوعية:

- أوصي المؤسسات الأكاديمية بعمل موسوعة في مشكل القرآن الكريم بترتيب الآيات من أول القرآن إلى آخره، حيث يتم ذكر الآية، ثم يحدد الموضع المشكل منها، ووجه الإشكال أو سببه، وأصح وأقوى ما يندفع به الإشكال عنها.

⁸¹ al-Rāzī, 27:646.

- أوصي المؤسسات العلمية بتدريس مختصر في مشكل القرآن يتحصن به أبناؤنا من الانحرافات الفكرية في التعامل مع النصوص الشرعية.
- أوصي طلبة العلم بإعادة دراسة كتب الإمام الرازي لاسيما التفسير الكبير من زوايا علمية وموضوعية متعددة.

References

- al-Azharī, Muḥammad ibn Aḥmad Abū Maṣṣūr. *Tahdhīb al-Lughah*. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, 2001.
- al-Dhahabī, Muḥammad ibn Aḥmad ibn 'Uthmān Abū 'Abd Allah. *Siyar A'lām al-Nubalā'*. Edited by Shu'ayb al-Arnā'ūṭ. Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 1985.
- al-Ghazālī, Muḥammad ibn Muḥammad Abū Ḥamid. *al-Mustaṣfā Fī Uṣūl al-Fiqh*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1992.
- al-Ḥarbī, 'Abd al-'Azīz ibn 'Alī. 'Tawjīh Mushkil al-Qirā'āt al-'Ashariyyah al-Farshiyyah Lughatan Wa Tafsīran'. Umm Al Qura University, 1996.
- al-Khālidi, Ṣalāḥ 'Abd al-Fattāḥ. *Ta'rīf al-Dārisīn Bi Manāḥij al-Mufasssīrīn*. Damascus: Dār al-Qalam, 2002.
- al-Maḥāllī, Muḥammad ibn Aḥmad al-Shāfi'ī Jalāl al-Dīn. *Sharḥ al-Waraqāt Fī Uṣūl al-Fiqh*. Palestine: al-Quds University, 1999.
- al-Majdūb, 'Abd al-'Azīz. *al-Imām al-Ḥakīm Fakhr al-Dīn al-Rāzī Min Khilāl Tafsīrihi*. al-Dār al-'Arabiyyah li al-Kitāb, 1976.
- al-Manṣūr, 'Abd Allāh ibn Ḥamd. *Mushkil al-Qur'ān al-Karīm*. Dār Ibn al-Jawzī, 2005.
- al-Qaḍī, 'Abd al-Fattāḥ ibn 'Abd al-Ghanī. *al-Budūr al-Zāhirah Fī al-Qirā'āt al-'Ashr al-Mutawātirah Min Ṭarīqay al-Shāṭibiyyah Wa al-Durrah*. Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, n.d.
- al-Rāzī, Muḥammad ibn 'Umar Abū 'Abd Allāh Fakhr al-Dīn. *al-Maḥṣūl*. Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 1997.
- . *al-Munāẓarāt*. Mu'assasah 'Izz al-Dīn li al-Ṭibā'ah wa al-Nashr, 1992.
- . *Mafātīḥ al-Ghayb*. Beirut: Dār al-Fikr, 1981.
- . *Nihāyat al-Ijāz Fī Dirāyat al-Ijāz*. Dār Ṣādir, 2004.
- . *Ta'sīs al-Taqdīs*. Edited by Aḥmad Ḥijāzī al-Saqā. Cairo: Maktabah al-Kulliyāt al-Azhariyyah, 1986.
- al-Ṣafadī, Khalīl ibn Aybak Ṣalāḥ al-Dīn. *al-Wāfi Bi al-Wafāyāt*. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, 2000.

- al-Shanqīṭī, Muḥammad al-Amīn ibn Muḥammad al-Mukhtār al-Jaknī. *Daf Ṭhām al-Idṭirāb 'an Āyāt al-Kitāb*. Cairo: Maktabah Ibn Taymiyyah, 1996.
- al-Shāṭibī, Ibrāhīm ibn Mūsā Abū Ishāq al-Gharnāṭī. *al-I'tiṣām*. Riyadh: Dār Ibn 'Affān, 1992.
- al-Subkī, 'Abd al-Wahhāb ibn 'Alī. *Ṭabaqāt al-Shāfi'iyyah al-Kubrā*. Beirut: Dār Iḥyā' al-Kitāb al-'Arabī, n.d.
- al-Suyūṭī, 'Abd al-Raḥmān ibn Abū Bakr Jalāl al-Dīn. *al-Itqān Fī 'Ulum al-Qur'ān*. Madinah: King Fahd Glorious Quran Printing Complex, n.d.
- . *Mu'tarik al-Aqrān Fī I'jāz al-Qur'ān*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1988.
- . *Ṭabaqāt al-Mufasssirīn*. Cairo: Maktabah Wahbah, 1976.
- al-Zarkashī, Muḥammad ibn 'Abd Allah Badr al-Dīn. *al-Baḥr al-Muḥīṭ Fī Uṣūl al-Fiqh*. Dār al-Kutubī, 1994.
- . *al-Burhān Fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Beirut: Dār Iḥyā' al-Kutub al-'Arabiyyah, 1957.
- al-Ziriklī, Khayr al-Dīn ibn Maḥmūd. *al-A'lām*. Beirut: Dār al-'ilm li al-Malāyīn, 2002.
- al-'Uthaymīn, Muḥammad ibn Sāliḥ. *al-Uṣūl Min 'Ilm al-Uṣūl*. Riyadh: Dār Ibn al-Jawzī, 2009.
- Ibn Abī Ḥātim, 'Abd al-Raḥmān Abū Muḥammad al-Rāzī. *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm*. 3rd ed. Saudi Arabia: Maktabah Nizār Muṣṭafā al-Bāz, 1998.
- Ibn Abī Uṣaybi'ah, Aḥmad ibn al-Qāsim Abū al-'Abbās Muwaffaq al-Dīn. *'Uyūn al-Anbā' Fī Ṭabaqāt al-Aṭibbā'*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1998.
- Ibn al-Jazarī, Muḥammad ibn Muḥammad Abū al-Khayr Shams al-Dīn. *al-Nashr Fī al-Qirā'āt al-'Ashr*. al-Maṭba'ah al-Tijāriyyah al-Kubrā, n.d.
- Ibn al-Ṣalāḥ, 'Uthmān ibn 'Abd al-Raḥmān Taqiy al-Dīn al-Shahrazūrī. *Ma'rifat Anwā' 'Ulūm al-Ḥadīth*. Edited by Māhir Yāsīn al-Faḥl and 'Abd al-Laṭīf al-Humaym. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2002.
- Ibn Ḥajar al-'Asqalānī, Aḥmad ibn Muḥammad ibn 'Alī. *Lisān al-Mizān*. Edited by 'Abd al-Fattāḥ Abū Ghuddah. Beirut: Dār al-Bashā'ir al-Islāmiyyah, 2002.
- Ibn Ḥanbal, Aḥmad ibn Muḥammad Abū Abd Allāh. *al-Musnad*. Edited by Shu'ayb al-Arnā'ūṭ. Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 2001.
- Ibn Juzay al-Kalbī, Muḥammad ibn Aḥmad Abū al-Qāsim al-Gharnāṭī. *al-Tashīl Li 'Ulūm al-Tanzīl*. Beirut: Dār al-Arqam ibn Abī al-Arqam, 1995.
- Ibn Kathīr, Ismā'īl ibn 'Umar. *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm*. Beirut: Dār Maktabah al-Hilāl, 1986.
- Ibn Manẓūr, Jamāl al-Dīn Muḥammad. *Lisān al-'Arab*. Cairo: Dar al-Ma'arif, n.d.
- Ibn Qayyim al-Jawziyyah, Muḥammad ibn Abū Bakr Shams al-Dīn. *Ḥādī al-Arwāḥ Ilā Bilād al-Afrāḥ*. Cairo: Maṭba'ah al-Madanī, n.d.

Ibn Qutaybah, ‘Abd Allah ibn Muslim Abū Muḥammad. *Ta’wīl Mushkil al-Qur’ān*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, n.d.

Ibn Taymiyyah, Aḥmad ibn ‘Abd al-Ḥalīm Taqiy al-Dīn. *Majmū’ al-Fatāwā*. Madinah: King Fahd Glorious Quran Printing Complex, 2004.

Ibn Zanjalah, ‘Abd al-Raḥmān ibn Muḥammad Abū Zur‘ah. *Hujjat al-Qirā’āt*. Dār al-Risālah, n.d.

Murtaḍā al-Zabīdī, Muḥammad ibn Muḥammad Abū al-Faḍl. *Tāj al-‘Arūs Fī Jawāhir al-Qāmūs*. Dār al-Hidāyah, n.d.

Muslim, Ibn al-Ḥajjāj al-Naysābūrī. *Ṣaḥīḥ Muslim*. Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, n.d.

Zayn al-Dīn al-Rāzī, Muḥammad ibn Abū Bakr al-Ḥanafī. *Anmūzaj Jalīl Fī As’ilah Wa Ajwibah ‘an Gharā’ib Āy al-Tanzīl*. Riyadh: ‘Ālam al-Kutub, 1991.



منهجية التعامل مع مشكل الحديث: دراسة تأصيلية تطبيقية

The Methodology of Dealing with Problematic *Ḥadīth*: A Fundamental and Applied Study

Mahamed Fathy Mohamed El-Eetrebi *

د. محمد فتحي محمد العتري

Hassan Suleiman **

د. حسن بن سليمان

الملخص: إن القرآن الكريم هو الهداية الأولى للناس بما حوى من قواعد الحق وضمانات النجاة، والسنة كسفينة نوح من ركبها نجا ومن تنكب طريقها غرق؛ وهرم الرواية التي حملت السنة يشهد بعظمة الأمة في منهجيتها لصيانة تراث نبينا؛ فدواوين السنة وثائق تاريخية من أحكم ما عرفت الدنيا، والطعن في السنة -خبط عشواء- بالنظر السطحي في الأسانيد والمتون -كما يصنع بعض دعاة الحداثة اليوم كبرا وغباء- ليس القصد منه إهدار حديث بعينه؛ بل إهدار السنة كلها، ووضع الأحكام التي جاءت عن طريقها في محل الريبة والازدراء؛ وهذا لا يرضاه مسلم مخلص. وإشكالية بحثنا تدور حول طبيعة المشكل في الحديث والفرق بينه وبين المختلف وما المنهجية الصحيحة لحل الإشكال بين مشكل الحديث. اتبعنا المنهج الاستقرائي التحليلي في جمع الأدلة واستقراء دلالاتها، وقد توصل البحث إلى مجموعة من النتائج منها: أن المشكل هو الملتبس الذي لا ينال المراد منه إلا بالتأمل والنظر؛ أن المشكل نسبي فما يلبس على زيد قد يكون واضحا لغيره؛ فهو نوع من التوهم الذي يقع لبعض المفهوم لغياب الرؤية الشاملة؛ أن المشكل قد يحل بالتوفيق والجمع أو الترجيح أو النسخ ونحوها من طرق التعامل مع الأدلة بالسبل المنهجية الأصولية.

الكلمات المفتاحية: مشكل الحديث؛ دراسات حديثية؛ مصطلح الحديث؛ الدفاع عن السنة؛ الإسلام والحداثة.

ABSTRACT: The books of the *sunnah* are historical documents with reports from the wisest of whom the world has known. Defaming the *sunnah* by looking superficially at the *isnāds* and the *mutūns* -as being done by some advocates of modernity- is often not meant to refute a particular *ḥadīth*; rather, to denounce the entire *sunnah* and the rulings which are derived from it. This research revolves around the subject of *mushkil al-ḥadīth*, the difference between it and *mukhtalif al-ḥadīth*, and the correct methodology in addressing problematic *ḥadīth* texts. The authors adopted the inductive-analytical approach in collecting indicants and extrapolating their imperatives. The research reached several conclusions: a *mushkil* is an ambiguous state that can only be resolved through extensive contemplation and consideration; a *mushkil* is relative, so what is ambiguous to a person may be clear to others; and a *mushkil* may be resolved through reconciliation, preference, abrogation and some other legitimate approaches of dealing with religious texts.

Keywords & phrases: *mushkil al-ḥadīth*; *ḥadīth studies*; *ḥadīth terminologies*; *defending the Sunnah*; *Islam and modernity*.

* Asst. Professor. Kuliyah of Shariah and Laws, Sultan Abdul Halim Mu'adzam Shah International Islamic University. Email: fathyeetrebi@unishams.edu.my

** Asst. Professor. Kuliyah of Islamic Revealed Knowledge and Human Sciences, International Islamic University Malaysia. Email: abuxzubair@iium.edu.my

المقدمة

إن القرآن الكريم هو الهداية الأولى للناس بما حوى من قواعد الحق وضمانات النجاة، والسنة كسفينة نوح من ركبها نجا ومن تنكب طريقها غرق؛ وهرم الرواية التي حملت السنة يشهد بعظمة الأمة في منهجيتها لصيانة تراث نبينا؛ فدواوين السنة وثائق تاريخية من أحكم ما عرفت الدنيا، والطعن في السنة-خبط عشواء- بالنظر السطحي في الأسانيد والمتون-كما يصنع بعض دعاة الخدائبة اليوم كبرا وغباء- ليس القصد منه إهدار حديث بعينه؛ بل إهدار السنة كلها، ووضع الأحكام التي جاءت عن طريقها في محل الريبة والازدراء؛ وهذا لا يرضاه مسلم مخلص. وإشكالية بحثنا تدور حول طبيعة المشكل في الحديث والفرق بينه وبين المختلف وما المنهجية الصحيحة لحل الإشكال بين مشكل الحديث. اتبعنا المنهج الاستقرائي التحليلي في جمع الأدلة واستقراء دلالاتها، وقد توصل البحث إلى مجموعة من النتائج منها: أن المشكل هو المتنسب الذي لا ينال المراد منه إلا بالتأمل والنظر؛ أن المشكل نسبي فما يلتبس على زيد قد يكون واضحا لغيره؛ فهو نوع من التوهم الذي يقع لبعض الفهوم لغياب الرؤية الشاملة؛ أن المشكل قد يحل بالتوفيق والجمع أو الترجيح أو النسخ ونحوها من طرق التعامل مع الأدلة بالسبل المنهجية الأصولية.

١. أهمية علم مشكل الحديث وفوائده لدراسة

نشأ الاستشكال مع نشأة الإنسان، بل مع نشأة التكليف، والاستشكال يكون محموداً ويكون مذموماً، فيذم إذا كان بدافع التكبر والإعراض، أو بقصد الهوى وضرب النصوص بعضها ببعض، ويكون محموداً إذا كان بقصد الاستعلام والاستهداء في فهم النصوص للعمل بها.

وأول من استشكل إبليس حينما عارض أمر ربه تعالى وطغى واستكبر عن طاعة مولاه عز وجل، وقد خلق الله تعالى الإنسان وفضله على كثير ممن خلق تفضيلاً، وحباه نعمة العقل التي ميزته ورفعته على الحيوانات والجمادات؛ ولكنه مع ذلك ضعيف عاجز ﴿وَخُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا﴾ [النساء: ٢٨]، فجاءت شريعة الله تعالى لهذه الأمة شريعة كاملة محكمة في كتاب الله تعالى وسنة نبيه الله ﷺ، وجاء الأمر باتباعهما والسير في فلكهما ﴿وَأَنَّ هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ ذَٰلِكُمْ وَصَّلَكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [الأنعام: ١٥٣]، فنتيجة لقصور أفهام الناس واختلافهم في ذلك وتقصيرهم أحياناً، نشأ الاستشكال لبعض نصوص الشرع. وقد وقع شيء من ذلك في عصر الصحابة رضوان الله عليهم مع النبي ﷺ.

فأخرج البخاري بسنده إلى ابن أبي مليكة أن عائشة زوج النبي ﷺ رضي عنها كانت لا تسمع شيئاً لا تعرفه إلا راجعت فيه حتى تعرفه، وأن النبي ﷺ قال: "من حوسب عذب"، قالت عائشة ﷺ: فقلت: أوليس يقول الله

تعالى: ﴿فَسَوْفَ يَحَاسِبُ حِسَابًا يَسِيرًا﴾ [الانشقاق: ٨]، قالت: فقال: "إنما ذلك العرض؛ ولكن من نوقش الحساب يهلك."^١

وعن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه قال: لما نزلت هذه الآية: ﴿الَّذِينَ ءَامَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ﴾ [الأنعام: ٨٢] شق ذلك على الناس، وقالوا: يا رسول الله، فأينا لا يظلم نفسه؟ قال: (إنه ليس الذي تعنون، ألم تسمعوا ما قال العبد الصالح: ﴿يُبَيِّنُ لَا تُشْرِكُ بِاللَّهِ إِنَّ الْبَشَرَ لَظُلُمٌ عَظِيمٌ﴾ [لقمان: ١٣]، إنما هو الشرك.^٢ وهذا يعلى بن أمية رضي الله عنه يقول لعمر رضي الله عنه: ﴿فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ [النساء: ١٠١]. فقد أمن الناس، فقال عجب مما عجبت منه، فسألت رسول الله ﷺ. عن ذلك، فقال: "صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته."^٣ وهكذا نجد الاستشكال كان موجوداً في الصدر الأول، ولا عجب ولا عيب في ذلك ما دام القصد صحيحاً والنية صافية في طلب العلم وفهم مراد الله ورسوله ﷺ. حتى يقع الامتثال والتعبد على الصورة المرضية.

ثم بعد النبوة وظهور الفرقة بوجود الفرق دخل الناس في الأهواء المضلة والآراء الفاسدة، وبزغت البدع على اختلاف أشكالها، ودخل الإسلام من يتسمى باسمه ويبطن الكيد له فبدئوا يثيرون الشبه، ويضربون الأحاديث بعضها ببعض، ويلبسون على الناس أحاديث نبيهم ﷺ، فبدأ علماء الحق في بيان الحق وتجليه الصواب للناس ودحض مزاعم المبتدعة ونحوهم، وصنفوا التصانيف النافعة وولد (علم مشكل الحديث)، وبدأ تأصيل الضوابط والقواعد التي يجب سلوكها عند توهم التعارض بين نصين من نصوص الشرع المطهر.

وأشير هنا إلى أن قضية الإشكال تكون أحياناً نسبية، فقد يشكل على زيد ما يراه عمرو واضحاً لا إشكال فيه، وهذا لاختلاف مدارك الناس وعقولهم. قال شيخ الإسلام ابن تيمية: "قد يشكل على كثير من الناس نصوص لا يفهمونها فتكون مشكلة بالنسبة إليهم لعجز فهمهم عن معانيها."^٤

^١ al-Bukhārī, *al-Jāmi' al-Musnad al-Ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar Min Umūr Rasūl Allah Wa Sunanibi Wa Ayyāmibi* no. 103.

^٢ al-Bukhārī no. 4776; Muslim, *al-Musnad al-Ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar Min al-Sunan Bi Naql al-'adl 'an al-'Adl Ilā Rasūl Allah* no. 124.

^٣ Muslim, *al-Musnad al-Ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar Min al-Sunan Bi Naql al-'Adl 'an al-'Adl Ilā Rasūl Allah* no. 686.

^٤ Ibn Taymiyyah, *Majmū' al-Fatāwā*, 17:307.

أهميته وفائدته: قال النووي رحمه الله: "هذا فنٌ من أهم الأنواع، ويضطر إلى معرفته جميع العلماء من الطوائف." وقال السخاوي: "وهو من أهم الأنواع، مضطر إليه جميع الطوائف من العلماء، وإنما يكمل به من كان إماماً جامعاً لصناعتي الحديث والفقه، غائصاً على المعاني الدقيقة." وتتجلى أهميته وفائدته في النقاط الآتية:

١. تعلق هذا العلم بأكثر العلوم الإسلامية، فيحتاجه دارس التفسير والعقيدة والحديث والفقه...
٢. يمكن المجتهد من الترجيح بين الأقوال، ومعرفة أسباب الخلاف فيها، وتحصيل الملكة.
٣. الذب عن السنة وحفظ حديث رسول الله ﷺ. من الضياع والقدح.
٤. قلة العلماء الذين تكلموا في هذا الفن تبين دقته وأهميته.
٥. الرد على شبهات الطاعنين في السنة ومدعي الاختلاف في حديث رسول الله ﷺ.
٦. تزكية منهج أهل السنة في فهم النصوص والتعامل معها.
٧. تمرين للعقل ورياضة للذهن بالتفكير والتحليل والربط.

ومما ينبغي أن يشار إليه هنا أنه لا يتصدى للكلام في حل المشكلات إلا لمن كانت عنده الآلة والملكة في ذلك، وأتى الأمر من بابه وفق الضوابط المعتبرة في فهم النصوص والجمع والترجيح بينها، مع صدق التوجه والدعاء وكثرة الاستغفار، قال تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ بِالْحَقِّ لِنَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ وَلَا تَكُنْ لِلْخَائِبِينَ خَصِيمًا﴾ ^٥ وَأَسْتَغْفِرُ اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا ^٦ [النساء: ١٠٥-١٠٦]. ونقل ابن عبد الهادي عن ابن تيمية أنه قال: "إنه ليقف خاطري في المسألة والشئ أو الحالة التي تشكل عليّ فأستغفر الله تعالى ألف مرة أو أكثر أو أقل حتى ينشرح الصدر، وينحل إشكال ما أشكل." ^٧

٢. جهود العلماء في مشكل الحديث

من أبرز الكتب التي دونت في هذا الفن:

١, ٢ كتاب (اختلاف الحديث) للإمام الشافعي (٢٠٤ هـ)

يعتبر هذا الكتاب أول مؤلف في هذا الفن، حيث لم يتقدم الشافعي إلى التأليف فيه أحد من أهل العلم، ولذا قال الإمام السيوطي في ألفيته:

أول من صنف في المختلف *** الشافعي فكن هذا النوع حفي

⁵ al-Suyūṭī, *Tadrib al-Rāwī Fī Sharḥ Taqrīb al-Nawawī*, 2:651.

⁶ al-Sakhāwī, *Fatḥ al-Mughīth Bi Sharḥ Alfīyyat al-Ḥadīth*, 3:71.

⁷ Ibn 'Abd al-Hādī, *al-'Uqūd al-Durriyyah Min Manāqib Shaykh al-Islām Ibn Taymiyyah*, 21.

⁸ al-Dubaykhī, *Aḥādīth al-'Aqīdah al-Mutawabham Isbkālūhā Fī al-Ṣaḥīḥayn*, 31 onwards.

⁹ al-Suyūṭī, *Alfīyyat al-Suyūṭī Fī 'Ilm al-Ḥadīth*, 178.

وقد جمع فيه الإمام الشافعي رحمه الله جملة من نصوص السنة المختلفة والمتعارضة في الظاهر، فأزال إشكالاتها ودفع التعارض عنها، وفق منهج علمي رصين، فيسلك سبيل الجمع إن أمكن، أو النسخ إن ثبت، أو الترجيح إن تعذر الجمع ولم يُثبت النسخ، وهذا المنهج هو ما التزمه الجمهور في دفع التعارض والتوفيق بين الأحاديث، وهو ما أشار إليه الشافعي في مقدمة كتابه هذا حيث قال:

"وكلمنا احتمال حديثان أن يستعملا معاً، استعملا معاً، ولم يعطل واحد منهما الآخر... فإذا لم يحتمل الحديثان إلا الاختلاف - كما اختلفت القبلة نحو بيت المقدس والبيت الحرام - كان أحدهما ناسخاً والآخر منسوخاً... ومنها ما لا يخلو من أن يكون أحد الحديثين أشبه بمعنى كتاب الله، أو أشبه بمعنى سنن النبي الله ﷺ، مما سوى الحديثين المختلفين، أو أشبه بالقياس، فأبي الأحاديث المختلفة كان هذا فهو أولاهما عندنا أن يصار إليه."¹

ولكنه لم يقصد في هذا الكتاب استيعاب النصوص المتعارضة في السنة، وإنما قصد التمثيل وبيان كيفية إزالة التعارض بينها لتكون نموذجاً لمن بعده من العلماء.

قال النووي رحمه الله: "وصنف فيه الإمام الشافعي، ولم يقصد - رحمه الله تعالى - استيفاءه، بل ذكر جملة ينه بها على طريقته."² وقال السخاوي: "وأول من تكلم فيه إمامنا الشافعي، وله فيه مجلد جليل من جملة كتب الأم، ولكنه لم يقصد استيعابه، بل هو مدخل عظيم لهذا النوع يتنبه به العارف على طريقته."³

وقد تميز هذا الكتاب بأنه تصنيف مستقل ومختص بنوع (مختلف الحديث)، فلم يأت فيه الشافعي بأنواع الحديث المشكل الأخرى، فصار مضمون الكتاب مطابقاً لعنوانه. ومما ينبغي التنبيه عليه هنا أن هذا الكتاب قد خصصه الشافعي - رحمه الله تعالى - في مسائل الفقه، ولم يذكر شيئاً من المسائل المتعلقة بالعقيدة.

٢, ٢ كتاب (تأويل مختلف الحديث) لابن قتيبة (٢٧٦ هـ)

لقد أوضح ابن قتيبة رحمه الله مقصوده من تأليف هذا الكتاب حيث قال: "ونحن لم نُرد في هذا الكتاب أن نُردّ على الزنادقة والمكذّبين بآيات الله عز وجل ورسله، وإنما كان غرضنا: الردّ على من ادّعى على الحديث التناقض والاختلاف، واستحالة المعنى من المنتسبين إلى المسلمين."⁴

¹ al-Shāfiʿī, 'Ikhtilāf al-Ḥadīth', 40.

² al-Suyūṭī, *Tadrib al-Rāwī Fī Sharḥ Taqrīb al-Nawawī*, 2:180.

³ al-Sakhāwī, *Fatḥ al-Mughīth Bi Sharḥ Alfīyyat al-Ḥadīth*, 3:71.

⁴ Ibn Qutaybah, *Ta'wīl Mukhtalif al-Ḥadīth*, 117.

وقد جاء كتابه متناولاً خمسة أنواع من الأحاديث، وهي كالتالي: الأحاديث التي ادّعي عليها التناقض، وهو أكثرها.¹⁴ الأحاديث التي قيل فيها: إنها تخالف كتاب الله تعالى.¹⁵ الأحاديث التي قيل فيها: إنها تخالف النظر وحجة العقل.¹⁶ الأحاديث التي قيل فيها: إنها تخالف الإجماع.¹⁷ الأحاديث التي قيل فيها: إنها يبطلها القياس.¹⁸ ويظهر من هذا أن ابن قتيبة لم يقتصر في كتابه على المختلف بل تناول المشكل، ولذا فقد ذهب بعض الباحثين إلى أن "الأولى بابن قتيبة أن يسمى كتابه: تأويل مشكل الحديث"،¹⁹ كما سمى كتابه الآخر: "تأويل مشكل القرآن"، وهذا بناءً على القول بالتفريق بين المختلف والمشكل. أما على القول بأنهما شيء واحد فلا إشكال. وقد امتاز هذا الكتاب باشتاله على جملة من الأحاديث التي يطعن بها أهل البدع على أهل السنة، فدفع التعارض عنها، وأزال ما استشكل فيها، بتوجيهات سديدة، وأجوبة شافية غالباً.

كما امتاز كتابه بتنوع الأدلة، فهو لا يقتصر في الاحتجاج على الأدلة الشرعية، بل يتبع ذلك أحياناً بالأدلة العقلية، والشواهد اللغوية والشعرية، مما أكسبه أهمية بالغة عند أهل العلم.

والكتاب أيضاً متنوع المسائل، ففيه المسائل المتعلقة بالعقيدة، والمتعلقة بالفقه وغيرهما، وإن كانت مسائل العقيدة فيه أغلب.

ولكن يؤخذ على هذا الكتاب: افتقاره إلى الترتيب والتنسيق، فتجد مسائل الفقه مثلاً غير مرتبة على أبواب الفقه المعروفة، بل هي متناثرة في الكتاب مختلطة بالمسائل الأخرى المتعلقة بالعقيدة وغيرها. كما يؤخذ عليه أيضاً: أنه ربما أتى بالحديث الضعيف - دون ذكر سند له أو تخريج غالباً - ثم حاول توجيهه والإجابة عنه، أو التوفيق بينه وبين حديث آخر صحيح، وكان الأولى له في هذه الحالة أن يبين ضعف الحديث، وعدم قيام الحجة به، وأنه لا ينهض لمعارضة الصحيح، فيزول بهذا الإشكال، ويتفتي التناقض، إذ الحجة فيما صحّ وثبت من سنة المصطفى الله ﷺ.

وقد يكون هذا التقصير من ابن قتيبة رحمه الله راجعاً إلى قلة عنايته بالحديث، ومعرفة صحيحه من ضعيفه، وهو ما ذكره عنه الذهبي رحمه الله حيث قال: "ابن قتيبة من أوعية العلم؛ لكنه قليل العمل في الحديث، فلم يذكره،"²⁰ أي: لم يعده الذهبي من حفاظ الحديث، فلم يذكره في طبقاته.²¹ ولعل هذا هو سبب تعرض بعض المحدثين لنقد كتابه هذا. فقد قال

¹⁴ Ibn Qutaybah, *Ta'wīl Mukhtalif al-Ḥadīth*, see for instance: 96, 103, 104, 107, 108, 110, 114, 121, 144.

¹⁵ Ibn Qutaybah, see: 111, 180, 181, 227, 279.

¹⁶ Ibn Qutaybah, see: 91, 94, 165.

¹⁷ Ibn Qutaybah, see: 241.

¹⁸ Ibn Qutaybah, see: 137 and it is only in this example; al-Khayyāt, *Mukhtalif al-Ḥadīth Bayna al-Muḥaddithīn Wa al-'Uṣūliyyīn al-Fuqahā'*: *Dirāsah Ḥadīthiyyah Uṣūliyyah Fiḥbiyyah Taḥlīliyyah*, 402.

¹⁹ Ḥammād, *Mukhtalif al-Ḥadīth Bayna al-Fuqahā' Wa al-Muḥaddithīn*, 65.

²⁰ al-Dhahabī, *Tadkīrat al-Huffāz*, 2:633.

²¹ Ḥammād, *Mukhtalif al-Ḥadīth Bayna al-Fuqahā' Wa al-Muḥaddithīn*, 65.

ابن الصلاح رحمه الله: "وكتاب مختلف الحديث لابن قتيبة في هذا المعنى، إن يكن قد أحسن فيه من وجه، فقد أساء في أشياء منه، قصر باعه فيها وأتى بما غيره أولى وأقوى." وقال النووي: "صنّف فيه ابن قتيبة، فأتى بأشياء حسنة وأشياء غير حسنة؛ لكون غيرها أقوى وأولى وترك معظم المختلف." وقال ابن كثير: "ابن قتيبة له فيه مجلد مفيد، وفيه ما هو غث، وذلك بحسب ما عنده من العلم."

٢,٣ كتاب (مشكل الآثار) للطحاوي (٣٢١ هـ)

يعتبر هذا الكتاب أوسع ما كتب في هذا المجال، وقد أوضح الطحاوي رحمه الله مقصوده من تأليف هذا الكتاب فقال:

"إني نظرت في الآثار المروية عنه الله صلى الله عليه وسلم. بالأسانيد المقبولة التي نقلها ذوو الثبوت فيها، والأمانة عليها، وحسن الأداء لها، فوجدت فيه أشياء مما سقطت معرفتها والعلم بما فيها عن أكثر الناس، فإل قلمي إلى تأملها، وتبيان ما قدرت عليه من مشكلها، ومن استخراج الأحكام التي فيها، ومن نفي الإحالات عنها، وأن أجعل ذلك أبواباً أذكر في كل باب منها ما يهب الله عز وجل لي من ذلك فيها، حتى أبين ما قدرت عليه منها كذلك، ملتصقاً ثواب الله عز وجل عليه، والله أسأل التوفيق لذلك والمعونة عليه، فإنه جواد كريم وهو حسبي ونعم الوكيل."

يظهر من كلام الطحاوي هذا أنه قصد في تأليفه هذا الكتاب أموراً ثلاثة: أحدها: بيان ما قدر عليه من مشكل الحديث. وثانيها: استخراج الأحكام التي فيها. وثالثها: نفي الإحالات عنها.

وقد جاء كتابه - كما وعد - مستوفياً لهذه الأمور الثلاثة، كما جاء كتابه متميزاً بالشمول والتنوع، فلم تقتصر مسائله على موضوع أو فنٍّ معين، بل شملت مواضيع وفنوناً متعددة: في العقائد والآداب، وفي الفقه والفرائض، وفي أسباب النزول والقراءات، وغيرها.²² وقد قسم كتابه إلى أبواب، وجعل لكل باب عنواناً يدل على الإشكال الذي يريد الكلام عليه، وكثيراً ما يُصدّرُ العنوان بقوله: "باب بيان مشكل ما روي عن النبي الله ﷺ..." فيذكر الحديث.

وامتاز كتابه أيضاً باتصال أكثر أحاديثه التي يورده، فهو يذكرها بسنده إلى رسول الله ﷺ، مما يسهل الوقوف على الرواية ودرجة صحتها والحكم عليها.

²² Ibn al-Ṣalāḥ, *Ma'rifat Anwā' 'Ulūm al-Ḥadīth*, 173.

²³ al-Suyūṭī, *Tadrīb al-Rāwī Fī Sharḥ Taqrīb al-Nawawī*, 2:181.

²⁴ Ibn Kathīr, *Ikhtisār 'Ulūm al-Ḥadīth*, 169.

²⁵ al-Ṭaḥāwī, *Sharḥ Mushkil al-Āṭbār*, 1:3.

²⁶ al-Khayyāṭ, *Mukhtalif al-Ḥadīth Bayna al-Muḥaddithīn Wa al-'Uṣūliyyīn al-Fuqahā'*: *Dirāsah Ḥadīthiyyah Uṣūliyyah Fiqhiyyah Taḥlīliyyah*, 413.

وقد يُتبع الرواية ببيان ما فيها من انقطاع، أو ضعف راوٍ، أو اشتباه في نسب، أو غير ذلك إن وجد. ولكن مما يلاحظ على هذا الكتاب عدم الترتيب والتنظيم ممّا يعسر معه الحصول على المطلوب، فتجد أبواب الموضوع الواحد متشتتة ومتفرقة من أول الكتاب إلى آخره، فإذا أردت البحث عن مسألة معينة لم تجد بُدّاً من استعراض جميع أبواب الكتاب.

ولذلك قال أبو المحاسن يوسف بن موسى الحنفي (٨٠٣ هـ):

"وكان تطويل كتابه - بكثرة طريقه الأحاديث وتدقيق الكلام فيه حرصاً على التناهي في البيان - على غير ترتيب ونظام، ولم يتوخ فيه ضم باب إلى شكله ولا إلحاق نوع بجنسه، فتجد أحاديث الوضوء فيه متفرقة من أول الديوان إلى آخره، وكذلك أحاديث الصلاة والصيام وسائر الشرائع والأحكام، تكاد أن لا تجد فيه حديثين متصلين من نوع واحد، فصارت بذلك فوائده ولطائفه منتشرة متشتتة فيه، يعسر استخراجها منه، إن أراد طالب العلم أن يقف على معنى بعينه لم يجد ما يستدل به على موضعه إلا بعد تصفح جميع الكتاب، وإن ذهب ذاهب إلى تحصيل بعض أنواعه افتقر في ذلك إلى تحفظ جميع الأبواب."²⁷

وقال السخاوي رحمه الله: "وهو من أجل كتبه - يعني الطحاوي -؛ ولكنه قابل للاختصار غير مستغن عن الترتيب والتهذيب."

٤, ٢ كتاب (مشكل الحديث وبيانه) لابن فورك (٤٠٦ هـ)

هذا الكتاب خاص بأحاديث العقيدة المتعلقة بالأسماء والصفات، فأورد جملة منها زاعماً أن ظاهرها يوهم التشبيه والتجسيم، ثم ذهب يؤولها ويصرفها عن ظاهرها المراد منها، بما يتوافق مع مذهبه الأشعري، وكثيراً ما يصدر الحديث الذي يريد تأويله بقوله: "ذكر خبر مما يقتضي التأويل ويوهم ظاهره التشبيه."²⁸ ومن الصفات التي أوّلها: اليد،²⁹

²⁷ al-Hanafi, *al-Mu'taşar Min al-Mukhtaşar Min Mushkil al-Āthār*, 1:3.

²⁸ Ibn Fūrak, *Mushkil al-Ḥadīth Wa Bayānubū*, see for instance: 42, 128, 134, 142, 146, 152, 160.

²⁹ Ibn Fūrak, see: 107, 114, 457.

والأصابع،³⁰ والقدم،³¹ والنزول،³² والضحك،³³ والعجب،³⁴ والفرح،³⁵ والاستواء،³⁶ والعلو.³⁷ فالكتاب إذاً خاص بالعقيدة على المذهب الأشعري، وهو عبارة عن ثلاثة أقسام مرتبط بعضها ببعض.³⁸

فالقسم الأول أورد فيه أكثر من خمسة وسبعين حديثاً، مما يرى أن ظاهرها يوهم التشبيه، فأولها وبين معناها من وجهة نظر أشعرية. وأما القسم الثاني فهو للرد على ابن خزيمة في كتابه: (التوحيد) فأورد فيه عشرة أحاديث، يشترك بعضها مع القسم الأول، وأولها كغيرها من أحاديث الصفات، وخطأ ابن خزيمة في حملها على ظاهرها مع نفي المماثلة، وقد بدأه بقوله: "فصل فيما ذكره ابن خزيمة في كتاب التوحيد." وأما القسم الثالث فقد خصّه للرد على أبي بكر أحمد بن إسحاق الصبغي صاحب ابن خزيمة، في كتابه: (الأسماء والصفات)، وقد عقد فيه أكثر من عشرين فصلاً في تأويل صفات الله تعالى، وابتدأه بقوله: "فصل آخر فيما ذكره الصبغي في كتاب الأسماء والصفات." وختم هذا الكتاب بقوله: "كَمُلَ بيان ما أشكل ظاهره من صحيح الحديث مما أوهم التشبيه، ولَبَسَ بذلك المجسمون، وازدراه الملحدون، وطعن في روايته المبتدعون، وإيضاح ما خفي باطنه مما أغفله الجاهلون، وأنكره المعطلون..."³⁹

والمطلع على هذا الكتاب يلحظ أمرين عجيبين:

أحدهما: البحث عن أوجه التأويل لكل حديث، والتكلف في ذلك، وهو يعتقد أن هذه مهمة طائفة من أهل الحديث، فقد قسمهم إلى فرقتين:

(١) فرقة هم أهل النقل والرواية، وحصر أسانيدهم وتمييز صحيحها من سقيمها.

(٢) وفرقة منهم يغلب عليهم تحقيق طرق النظر والمقاييس، والإبانة عن ترتيب الفروع على الأصول، ونفي شبهة الملبّسين عنها. فالفرقة الأولى للدين كالحزنة للملك، والفرقة الأخرى كالحراس الذين يذُبُّون عن خزائن الملك. وواضح أن ابن فورك في كتابه جعل مهمته تحقيق هدف الفرقة الثانية، ولذلك ذكر فيه ما يراه من مشكل الحديث.

³⁰ Ibn Fūrak, see: 254.

³¹ Ibn Fūrak, see: 134, 140.

³² Ibn Fūrak, see: 215.

³³ Ibn Fūrak, see: 148.

³⁴ Ibn Fūrak, see: 207.

³⁵ Ibn Fūrak, see: 202, 103.

³⁶ Ibn Fūrak, see: 477.

³⁷ Ibn Fūrak, see: 167 -168.

³⁸ Ḥammād, *Mukhtalif al-Ḥadīth Bayna al-Fuqahā' Wa al-Muḥaddithīn*, 72-74.

³⁹ Ibn Fūrak, *Mushkil al-Ḥadīth Wa Bayānubū*, 525.

والأمر الآخر: خلطه فيما يورده بين الأحاديث الصحيحة والضعيفة والموضوعة، حيث جعلها نسقاً واحداً في الدلالة وضرورة التأويل، وإذا أشار إلى ضعف بعض الروايات لا يكتفي بذلك في ردها، ويبيان عدم الحاجة إلى بحث ما دلت عليه من الصفة لله تعالى، وإنما يشير إلى ضعفها - إن أشار - بكلمات، ثم يجلب بخيله ورجله في تأويلها. قال شيخ الإسلام ابن تيمية في معرض حديثه عن تأويلات أهل الكلام: "هؤلاء يقرنون بالأحاديث الصحيحة أحاديث كثيرة موضوعة، ويقولون بتأويل الجميع، كما فعل أبو بكر بن فورك في كتاب (مشكل الحديث)".⁴⁰

٥, ٢ كشف المشكل من حديث الصحيحين لابن الجوزي (٥٩٧ هـ)

ألف ابن الجوزي هذا الكتاب لشرح ما استشكل من حديث الصحيحين، معتمداً فيها على كتاب (الجمع بين الصحيحين) للحميدي والذي رتبته مؤلفه على المسانيد، مما جعل ابن الجوزي يسلك سبيله في هذا الترتيب، فجاء كتاب ابن الجوزي مرتباً على المسانيد، لا على الأبواب الفقهية، وهذا ما جعل الاستفادة منه صعبة وشاقة.

وقد أشار في مقدمة كتابه إلى السبب المباشر الذي حرّك همته لتأليف هذا الكتاب، وهو أن سائلاً سأل ذلك، قال: "فأنعمت له، وظننت الأمر سهلاً، فإذا نيل سهّل أسهل؛" لكن هذا الأمر لم يكن ليثني إرادته أو يوهن من عزيمته، يقول: "فلما رأيت طرق شرحه شاسعة، شمرت عن ساق الجدد، مستعينة بالله عز وجل..."⁴¹ كما أشار إلى أنه سيُعنى بكشف الإشكال المعنوي، لكون الحاجة إليه أمس، والعناية به أجدر وأحق، خاصة وأن الحميدي قد ألف كتاباً في شرح غريب مفردات أحاديث الصحيحين فسّد هذه الثغرة.

ومما تميز به هذا الكتاب عن الكتب السابقة أنه خاص بالصحيحين، فلم يُدخِل فيه حديثاً ليس فيها أو في أحدهما. كما تميز بأنه لم يقتصر على فنّ معين، بل تنوعت مسائله وأحاديثه لتشمل فنوناً متعددة، وقد نال الفقه منها بحظ وافر. وامتاز أيضاً بشرح الألفاظ الغريبة، مع العناية بضبط اللفظة، وذكر تصاريدها واشتقاقاتها، وبيان دلالتها بالاستشهاد على ذلك من أقوال أئمة اللغة، وأشعار العرب.⁴² كما امتاز أيضاً باحتوائه على جملة كبيرة من المسائل الفقهية، مع عرض لأقوال الفقهاء فيها ناسباً كل قول إلى قائله غالباً.⁴³

وأما المآخذ على هذا الكتاب فهي كما يلي:

أ. أنه لم يستوعب جميع المشكل، خاصة ما يتعلق منه بالعقيدة، حيث لم يذكر منه إلا شيئاً قليلاً بالنسبة لما ترك، وقد يكون رأيه فيه مرجوحاً، لاسيما إذا كان الإشكال متعلقاً بأسماء الله تعالى وصفاته، وفي المقابل قد يذكر

⁴⁰ Sālīm, *Dar' Ta'arūḍ al-'Aql Wa al-Naql*, 5:236.

⁴¹ Ibn al-Jawzī, *Kashf al-Mushkil Min Ḥadīth al-Ṣaḥīḥayn*, 1:6.

⁴² Ibn al-Jawzī, 1:16.

⁴³ Ibn al-Jawzī, 1:24-26.

فيه ما ليس بمشكل، ولذا قام بعض العلماء باختصار الكتاب، وقال: "رأيتُه يذكر فيه شيئاً من الأحاديث غير مشكل، أو مشكلاً ولا يأتي فيه بشيء شافٍ".⁴⁴

ب. أنه اضطرب في صفات الله تعالى بين النفي والإثبات، وخاصة الصفات الخبرية؛ فإنه كثيراً ما يؤولها.⁴⁵

ت. أنه لم يخلصه في المشكل؛ ولذا فإنه قد يورد الحديث لا لإشكال فيه - كما تقدم -، وإنما ليستخرج منه فائدة معينة،⁴⁶ وقد يذكر الحديث ليوضح فيه معنى كلمة غريبة فقط، ومن أمثلة ذلك: قال في مسند عبادة بن الصامت رضي الله عنه: "وفي الحديث الثاني: (من تعارَّ من الليل) يعني استيقظ".⁴⁷ وفي مسند أبي بن كعب رضي الله عنه: قال: "وفي الحديث الرابع: (لو اشتريت حمراً تركبه في الرمضاء) يعني الحر".⁴⁸ وقال في مسند أبي سعيد الخدري رضي الله عنه: "وفي الحديث الثاني عشر: (لا يسمع مدى صوت المؤذن جنٌّ ولا انسٌ ولا شيءٌ إلا شهد له يوم القيامة) المدى الغاية".⁴⁹ ففي هذه الأحاديث لم يذكر فيها غير ما ذكر، ومثلها كثير.⁵⁰

ث. جرأته رضي الله عنه في ردِّ الروايات - إذا خالفت مذهبه ومعتقده -، واتهامه المحدثين بالغلط في الرواية أو التصرف، أو النقل بالمعنى، دون استناد إلى دليل أو برهان، وإليك مثلاً على ذلك: قال بعد تأويله لصفة القدم لله عز وجل: "فإن قيل: كيف يصح هذا التأويل وسيأتي في حديث أبي هريرة: (يضع فيها رجله)؟ فالجواب: أن هذا من تحريف بعض الرواة؛ لأنه ظنَّ أن القدم هي الرجل، فروى بالمعنى الذي يظنه".⁵¹

ولعل هذا نابع من تلك القاعدة التي ذكرها أثناء اتهامه بعض الرواة بأنهم عبَّروا بالمعنى، ولم يفهموا المقصود، مما أوقع الإشكال في كثير من الأحاديث، حيث قال: "فمتى سمعت حديثاً فيه نوع خلل فانسب ذلك إلى الرواة، فإن الرسول ﷺ منزه عن ذلك".⁵²

قلت: لا ريب أن الرسول ﷺ منزه عن الخلل في حديثه؛ ولكن لماذا لا يتهم الإنسان رأيه وفهمه واجتهاده قبل اتهام النقلة العدول الثقات، أهل الضبط والإتقان والتحري والتثبت؟! فإن الإنسان كثيراً ما يؤتى من قبل رأيه وفهمه واجتهاده، فيستشكل ما ليس بمشكل، كما وقع لابن الجوزي هنا في صفة القدم والرجل، والله تعالى أعلم.

⁴⁴ Kātib Çelebî, *Kashf al-Zunūn ‘an Asāmī al-Kutub Wa al-Funūn*, 2:1495.

⁴⁵ Ibn Taymiyyah, *Majmū‘ al-Fatāwā*, 4:169.

⁴⁶ Ibn al-Jawzī, *Kashf al-Muskil Min Ḥadīth al-Ṣaḥīḥayn*, 1:15-16.

⁴⁷ Ibn al-Jawzī, 2:81.

⁴⁸ Ibn al-Jawzī, 2:70.

⁴⁹ Ibn al-Jawzī, 3:161.

⁵⁰ Ibn al-Jawzī, 1:18.

⁵¹ Ibn al-Jawzī, 3:245 and 1:47-48.

⁵² Ibn al-Jawzī, 3:70.

٦, ٢ كتاب (مشكلات الأحاديث النبوية وبيانها) لعبد الله بن علي النجدي القصيمي (١٣٥٣هـ)

قال في مقدمته: "يحتوي هذا الكتاب على الأحاديث النبوية التي استشكلتها العلوم الحديثة من طبية وجغرافية وفلكية وحسية... وفيه بيانها بنفس العلوم الحديثة، وسيجد القارئ في الكتاب مثلاً حياً للدفاع عن نصوص الدين المقدس، ومثلاً حياً للنقد الفلسفي العصري."

وذكر أنه سرد الأحاديث سرداً حيث ما تيسر لأن كل حديث قائم بنفسه مستقل بمعناه. وذكر فيه قرابة ثلاثين حديثاً ويورد عليها شبه المعارضين والمنكرين ثم يزيل الشبهة، وقلما يتعرض للأحاديث المتعارضة؛ لأنه لم يقصد للتوفيق بين الروايات نفسها.

٧, ٢ البحوث والدراسات

وفي ختام هذا العرض أشير إلى أنه كتب كثير من البحوث والدراسات المعاصرة في المشكل والمختلف، ويمكن تصنيفها في قسمين:

١, ٧, ٢ دراسات تأصيلية

ومن أمثلتها:

- (١) مختلف الحديث بين المحدثين والأصوليين الفقهاء. وهي رسالة ماجستير لفضيلة الدكتور: أسامة خياط، من جامعة أم القرى، وطبعت في مجلد.
- (٢) مختلف الحديث بين الفقهاء والمحدثين. د. نافذ حسين حماد، وهو مطبوع في جزء
- (٣) منهج التوفيق والترجيح بين مختلف الحديث. وهي رسالة دكتوراه للباحث د. عبدالمجيد السوسوة، في قسم الشريعة بجامعة القاهرة. وطبعت في مجلد

٢, ٧, ٢ دراسات تطبيقية

ومن أمثلتها:

- (١) أحاديث العقيدة المتوهم إشكالها في الصحيحين: جمعاً ودراسة. وهي رسالة دكتوراه للباحث د. سليمان الديخي، في قسم العقيدة في الجامعة الإسلامية. وطبعت في مجلد.
- (٢) مختلف الحديث عند الإمام أحمد: جمعاً ودراسة. وهي رسالة دكتوراه للباحث د. عبد الله الفوزان، في كلية الحديث بالجامعة الإسلامية. وطبعت في مجلدين.

٣) أجوبة ابن القيم على الأحاديث التي ظاهرها التعارض في العقيدة والطهارة والصلاة. وهي رسالة دكتوراه

للباحث د. محمد الحجيلي، في كلية الحديث بالجامعة الإسلامية. وطبعت في مجلدين.

تنبيه: ذكر بعضهم ضمن كتب المشكل كتاب (تهذيب الآثار) للإمام الطبري رحمه الله (٣١٠ هـ)، وهذا الكتاب ألصق بكتب الشروح - فيما يظهر -؛ لأنه كما قال عنه التاج السبكي في بيان منهجه: "وتكلم فيه على كل حديث منه بعلله وطرقه وما فيه من الفقه والسنن، واختلاف العلماء وحججهم، وما فيه من المعاني الغريب".^{٥٣}

٣. منهجية التعامل مع مشكل الحديث

يمكننا تلخيص منهجية التعامل مع المشكل من الحديث في الخطوات التالية:

٣, ١ الوقوف على أسباب وقوع الإشكال في بعض الأحاديث.

معرفة أسباب وقوع الإشكال تسهم في توضيح المسألة للناظر، ويسهل عليه النظر في مشكل الحديث؛ لذلك أراد الخطابي رحمه الله أن يمهد السبيل لكل دارس للحديث الشريف أن يتعلم شيئاً من تلك الأسباب، ومن أسباب وقوع الإشكال التي ذكرها الخطابي ﷺ:

١ - تصرف رواية الحديث بالحذف والاختصار. فمن المعلوم لدى دارسي الحديث الشريف أن بعض أئمة الرواة كانوا يتصرفون في رواياتهم؛ فتارة ينشطون فيروون الحديث بتمامه، وتارة لا يسمح المقام بطول المقام فيختصرون على قدر الحاجة، فينشأ هنا شيء من التعارض بين الروايات؛ لذا ينبه هنا الإمام الخطابي إلى سبب التعارض بين حديثين فيقول: "وإنما عرض الوهم في تأويل هذا الحديث من رواية أبي هريرة، ووقعت الشبهة فيه لمن تأوله على الوجه الذي حكيناه عنهم؛ لكثرة ما دخله من الحذف والاختصار".^{٥٤}

٢ - اختلاف سماع الصحابة للحديث. فقد كان النبي صلى الله عليه وسلم يلقي كلامه بأفصح بيان، وكان الصحابة يتلقونه عنه باختلاف قريبهم وبعدهم منه، وبتباين ملكاتهم في التلقي، فيؤدي كلٌّ منهم ما سمعه عن النبي ﷺ، فينشأ وجه من الاختلاف في بعض ألفاظ الحديث، فيكون سبباً للتعارض الظاهري بين الروايات؛ لذا نجد قول الخطابي ﷺ في ذلك: "وقد يحتمل ذلك وجهاً آخر، وهو أن يكون بعضهم سمعه يقول: لبيك بحج، فحكى أنه أفردا، وخفي عليه قوله: وعمره، فلم يحك إلا ما سمع، وهي عائشة، ووعى غيرها الزيادة فرواها، وهو أنس".^{٥٥}

٣, ٢ العلم بأن الزيادات الواردة ليست تعارضاً، وليس تكاذباً بين الروايات.

⁵³ See the editorial remark in: Ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Tabḍīb al-Āthār Wa Tafṣīl al-Thābit 'an Rasūl Allāh Min al-Akbbār*, 10 (Musnad 'Alī ibn Abī Ṭālib).

⁵⁴ al-Khaṭṭābī, *Ma'ālim al-Sunan (Sharḥ Sunan Abi Dāwūd)*, 2:10.

⁵⁵ al-Khaṭṭābī, 2:140.

فقد يذكر أحد الرواة أمراً زائداً عما رواه غيره، ولا يمكن أن تكون الرواية حاملةً الزيادة مكذبةً للآخرى، وللتمثيل على ذلك فقد يذكر أحد الرواة سبب ورود الحديث من سؤال للنبي صلى الله عليه وسلم، ويذكر السؤال وإجابته، وقد يكون بعض من حضر لم يسمع السؤال ولم يدر ما سبب الحديث، وكلُّ يحدث بما سمع، فهنا لا تعارض بين الروايات بما يؤدي إلى التناقض والتناقض بينها، فعلى من أراد دراسة مشكل الحديث أن يتنبه لهذه القاعدة؛ لذا يقول الإمام الخطابي رحمه الله: "ولا تنكر الزيادات في الأخبار، كما لا تنكر في الشهادات، وإنما يختلف ويتناقض لو كان الزائد نافيًا لقول صاحبه، فأما إذا كان مثبتًا له وزائدًا عليه، فليس فيه تناقض ولا تدافع."⁵⁶ وقال رحمه الله: "وهذه الروايات على اختلافها في الظاهر ليس فيها تكاذب ولا تهاتر، والتوفيق بينهما ممكن، وهو سهل الخروج غير متعذر."⁵⁷

٣, ٣ جمع الروايات في الموضوع الواحد.

فمن مهمات علوم الحديث، سواء في دراسة علل الحديث أو دراسة الأحاديث المشككة، يجب على الدارس لها أن يجمع طرق الحديث الواحد من جميع المصادر التي يمكن أن يجد فيها طريقاً للحديث عن نفس الراوي، أو رواية للحديث من طريق راوٍ آخر للحديث، حيث تفسر الروايات بعضها بعضاً، ويسهم الجمع في بيان منشأ الخطأ، ويكون ذلك عوناً للدارس في بيان الصواب في الروايات المختلفة، سواء بالجمع والترجيح بينها، وقد قال الإمام أحمد بن حنبل رحمه الله: "الحديث إذا لم تجمع طرقه لم تفهمه، والحديث يفسر بعضه بعضاً،"⁵⁸ وعلى هذا ينبه الإمام الخطابي بقوله رحمه الله: "وإنما يشكل هذا على من لا يتتبع طرق الأخبار المروية في فتوح خير حتى يجمعها ويرتبها، فمن فعل ذلك تبين أمر صحة القسم من حيث لا يشكل معناه."⁵⁹

٣, ٤ أن التعارض لا يبنى على مجرد التوهم.

فالتوهم والتخرص لا يجديان شيئاً في أبواب العلم قاطبة، وإنما تبنى العلوم على النظر الصحيح والفهم السليم المؤيد بالدليل الصحيح والدلالة الصريحة؛ ولذا يعيب الإمام الخطابي على من تكلم في مشكل الحديث بالتوهم، قال رحمه الله: "وقد توهم بعض الناس أن في قوله ﷺ: (ابتاعني فأعتقي)⁶⁰ خلفاً لما اشترطوه على عائشة، ورد الحديث من أجل ذلك... وليس في الحديث شيء مما يشبه معنى الغرور والخلف."⁶¹

⁵⁶ al-Khaṭṭābī, 2:140.

⁵⁷ al-Khaṭṭābī, 2:141.

⁵⁸ al-Khaṭīb al-Baghdādī, *al-Jāmi' Li Akblāq al-Rāwī Wa Ādāb al-Sāmi'*, 2:212.

⁵⁹ al-Khaṭṭābī, *Ma'ālim al-Sunan (Sharḥ Sunan Abi Dāwūd)*, 3:21.

⁶⁰ al-Bukhārī, *al-Jāmi' al-Musnad al-Ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar Min Umūr Rasūl Allāh Wa Sunanihi Wa Ayyāmihī*, no. 2561; Muslim, *al-Musnad al-Ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar Min al-Sunan Bi Naql al-'adl 'an al-'Adl Ilā Rasūl Allāh*, no. 3776.

⁶¹ al-Khaṭṭābī, *Ma'ālim al-Sunan (Sharḥ Sunan Abi Dāwūd)*, 4:61.

٥, ٣ أن القواعد المنطقية والأقيسة العقلية لا يعترض بها على نصوص الشرع.

دعا كتاب الله ﷻ إلى استخدام العقل فيما يقدر عليه حسب طاقته وحجم تصوره، ودعا إلى حمايته من الماديات؛ كالمسكرات، والمعنويات؛ كالجهل والهوى، ومع هذا الاهتمام بالعقل لا يمكن الاعتماد عليه مستقلاً للفصل والحكم في مسائل الشرع عمومًا، ومسائل مشكل الحديث خصوصًا؛ لقصور العقل في الإحاطة بكل الأمور، واختلاف العقول من شخص لشخص، وعدم وجود مرجعية عقلية واحدة يمكن التحاكم إليها عند اختلاف العقول؛ فلذا لا يصح تحكيم الأقيسة العقلية ونتائجها للاعتراض على نصوص الشريعة؛ قال شيخ الإسلام ابن تيمية ﷻ:

"العقل شرط في معرفة العلوم وكمال وصلاح الأعمال، وبه يكمل العلم والعمل، غير أنه ليس مستقلاً بذلك، لكنه غريزة في النفس، وقوة فيها بمنزلة قوة البصر التي في العين، فإن اتصل به نور الإيمان والقرآن كان كنور العين إذا اتصل به نور الشمس والنار، وإذا انفرد بنفسه لم يبصر الأمور التي يعجز وحده عن إدراكها، وإن عزل بالكلية كانت الأقوال والأفعال مع عدمه أمورًا حيوانية، قد يكون فيها محبة ووجد وذوق، كما يحصل للبهيمة، فالأحوال الحاصلة مع عدم العقل ناقصة، والأقوال المخالفة بالعقل باطلة."⁶²

وقد أدرك هذا المعنى الإمام الخطابي؛ فحذر من تحكيم نتائج العقول على كلام خير البشر ﷺ، فقال ﷻ: "وهذا قياس تردده السنة، وإذا قال صاحب الشريعة قولاً وحكم بحكم لم يجز الاعتراض عليه برأي ولا مقابلة بأصل آخر، ويجب تقريره على حاله، واتخاذ أصلًا في بابه."⁶³

٦, ٣ نفي المعاني المشككة الظاهرة عن بعض الأحاديث.

فمن واجب العلماء بيان الحق للناس، وينبغي لطلاب العلم الذين يتصدون لتدريس حديث رسول الله ﷺ أن يقوموا بواجبهم نحو الحديث الشريف؛ بنفي ما قد تتطرق إليه عقول المتلقين، وهو ما يسمى في علم التفكير بالتفكير الجانبي، حيث قد ينصرف الذهن إلى معنى آخر لا يريده القائل، مثل قوله ﷺ: (المؤمن القوي خير وأحبُّ إلى الله من المؤمن الضعيف)،⁶⁴ وخوفًا من التوهم بانتقاص من لم يبلغ هذه الرتبة قال ﷺ في تمة الحديث: (وفي كل خير)؛ لذا ينبه الإمام الخطابي إلى أهمية نفي ما قد يشكل على السامع والمتلقي عند شرح الحديث الشريف وتدريسه، فيقول ﷻ في حديث بثر بضاعة: "قد يتوهم كثير من الناس إذا سمع هذا الحديث أن هذا كان منهم عادة، وأنهم كانوا يأتون هذا

⁶² Ibn Taymiyyah, *Majmū' al-Fatāwā*, 3:338.

⁶³ al-Khaṭṭābī, *Ma'ālīm al-Sunan (Sharḥ Sunan Abi Dāwūd)*, 4:72.

⁶⁴ Muslim, *al-Musnad al-Ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar Min al-Sunan Bi Naql al-'adl 'an al-'Adl Ilā Rasul Allah*, no. 6774.

الفعل قصداً وتعمداً، وهذا ما لا يجوز أن يظن بذي، بل بوثنى، فضلاً عن مسلم.⁶⁵ ومثل قوله: "قد يتوهم كثير من الناس أن بين الحديثين خلافاً".⁶⁶

ومما يلاحظ على منهج الخطابي في هذا، الإجابة على الإشكال الحاصل من حديث ضعيف، مع أن الحديث الضعيف لا يصح أن يكون معارضاً للأحاديث الصحيحة؛ إذ إن من شروط تحقق التعارض بين الحديثين أن يكونا في نفس القوة. قال الحفناوي في شروط التعارض: "الشرط الثاني: أن يتساوى الدليلان في القوة؛ وذلك حتى يتحقق التقابل والتعارض، ومن ثم فلا تعارض بين دليلين تختلف قوتها من ناحية الدليل نفسه، كالتواتر مع الآحاد؛ وذلك لأن التعارض فرع التماثل، ولا تماثل بينهما".⁶⁷

ومن المواضع التي وجدتها عند الإمام الخطابي رحمه الله مثل قوله: "مذهب عامة العلماء على جواز الدباغ، والحكم بطهارة الإهاب إذا دبغ، ووهنوا هذا الحديث؛ لأن عبد الله بن عكيم لم يلق النبي ﷺ، وإنما هو حكاية عن كتاب أتاها، فقد يحتمل لو ثبت الحديث أن يكون النهي إنما جاء عن الانتفاع به قبل الدباغ، ولا يجوز أن يترك به الأخبار الصحيحة التي قد جاءت في الدباغ، وأن يحمل على النسخ، والله أعلم".⁶⁸

٤. أمثلة تطبيقية للمشكل وكيفية التعامل معها

والمراد من الأمثلة توضيح معنى الإشكال وكيفية التعامل معه دون الخوض في تفاصيل المسألة اختصاراً ومراعاة للمقام، فمن الأمثلة على ذلك:

٤,١ المثال الأول

عن بسرة بنت صفوان أن النبي ﷺ قال: (من مس ذكره فليتوضأ) رواه الخمسة وصححه ابن حبان. وعن طلق بن علي قال: سأل رجل رسول الله ﷺ أَيْتَوْضَأُ أَحَدُنَا إِذَا مَسَّ ذَكَرُهُ؟ قَالَ: (إِنَّمَا هُوَ بَضْعَةٌ مِنْكَ). رواه الخمسة وصححه ابن حبان؟ فهذان الحديثان بينهما اختلاف في الظاهر، فأحدهما يفيد أن مس الذكر ينقض الوضوء، والآخر يفيد خلاف ذلك. وسلك العلماء في دفع هذا الإشكال المسالك الثلاثة:

٤,١,١ الجمع بين الحديثين

فيحمل حديث بسرة على من مسه بشهوة، وحديث طلق على من مسه بغير شهوة.

٤,١,٢ النسخ

⁶⁵ al-Khaṭṭābī, *Ma'ālīm al-Sunan (Sharḥ Sunan Abi Dāwūd)*, 1:57.

⁶⁶ al-Khaṭṭābī, 4:310.

⁶⁷ al-Hafnāwī, *al-Ta'arūḍ Wa al-Tarjīb 'inda al-ʿUṣūliyyīn Wa Atharukumā Fī al-Fiqh al-Islāmī*, 38.

⁶⁸ al-Khaṭṭābī, *Ma'ālīm al-Sunan (Sharḥ Sunan Abi Dāwūd)*, 4:192.

قالوا: حديث طلق منسوخ لأن وفادته على النبي ﷺ في السنة الأولى، ومن روى النقص متأخر كأي هريرة ؓ، فيكون هو الناسخ.

٤,١,٣ الترجيح

فقالوا: يرجح حديث بسرة في النقص، لأمر الأكثرية، فقد روى هذا المعنى عن النبي ﷺ سبعة عشر راويًا، حتى عده بعضهم من المتواتر. أن أحاديث النقص أصح من جهة الثبوت. قال به كثير من الصحابة، حيث نقل عن اثني عشر صحابيًا. ولأنه ناقل عن الأصل، فالأصل عدم النقص، وما كان ناقلًا عن الأصل فهو أرجح.

٤,٢ المثال الثاني

عن عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما أن النبي ﷺ قال: "وقت الظهر إذا زالت الشمس، وكان ظل الرجل كطوله، ما لم يحضر وقت العصر، ووقت العصر ما لم تصفر الشمس.." رواه مسلم.

وعن جابر بن عبد الله أن النبي ﷺ جاءه جبريل، فقال: قم فصله، فصلى الظهر حين زالت الشمس، ثم جاءه العصر، فقال: قم فصله، فصلى العصر حين صار ظل كل شيء مثله... فذكر الحديث - ثم جاءه من الغد للظهر، فقال: قم فصله، فصلى الظهر حين صار ظل كل شيء مثله، ثم جاءه للعصر، فقال: قم فصله، فصلى العصر حين صار ظل كل شيء مثله... الحديث، وفي آخره قال: ما بين هذين وقت. رواه أحمد والترمذي وصححه ابن حبان فأفاد الحديث الأول أن وقت صلاة العصر ينتهي باصفرار الشمس، وأفاد الحديث الثاني أنه ينتهي إذا صار ظل كل شيء مثليه.

وسلك العلماء في دفع هذا الإشكال المسالك الثلاثة:

٤,٢,١ الجمع بين الحديثين

فيجمع بين الحديثين بقرب المدة بين الوقتين، فبداية اصفرار الشمس يكون حين مصير ظل كل شيء مثليه، أو أنه إذا ابتدأها عند مصير ظل كل شيء مثليه فينتهي منها عند اصفرار الشمس، ولاسيما في أيام الشتاء وقصر العصر.

٤,٢,٢ النسخ

فقالوا: حديث جبريل مُتَقَدِّمٌ فِي أَوَّلِ الْأَمْرِ بِمَكَّةَ، وحديث ابن عمرو مُتَأَخِّرٌ فِي أَوَاخِرِ الْأَمْرِ بِالْمَدِينَةِ فَوَجِبَ إِعْتَادُهُ، فيكون هو الناسخ.

٤,٢,٣ الترجيح

ويترجح حديث ابن عمرو، لأمرين: الأول أنه في صحيح مسلم، بخلاف الحديث الآخر فليس في أحد الصحيحين. والثاني حديث ابن عمرو قولي، وحديث إمامة جبريل فعلي، والقول مقدم.

الخاتمة

يرى الباحث في خاتمة البحث أن القضايا الحديثية كالمشكل والمختلف والمؤتلف والعلل والشذوذ والاضطراب والزيادات ونحوها اتخذها البعض وسيلة للطعن في الرواية وطرقها، ونظر إليها البعض بعين التأمل والدرس فالفريق الأول يريد التخلص من السنة بتلك المزاعم والفريق الثاني يسلم بحاجة العلوم ومنها علوم السنة إلى الفحص والدرس دون مزايدة على السنة النبوية أو الانتقاص من مكانتها؛ وإذا كنا نرى صحة الفريق الثاني وننحاز إليه فإن الفريق الأول ممن يحملون الشبهات ويروجونها في المحافل والفضائيات بحاجة إلى الاهتمام بالمراجعة والمقابلة لإزالة شبهاته وإقالة عثراته ما أمكن ذلك.. هذا وقد توصل البحث إلى مجموعة من النتائج أبرزها:

أولاً: أن المشكل هو المتببس الذي لا ينال المراد منه إلا بالتأمل والنظر؛

ثانياً: أن المشكل نسبي فما يلتبس على أحد قد يكون واضحاً لغيره؛ فهو نوع من التوهم الذي يقع لبعض الفهوم لغياب الرؤية الشاملة.

ثالثاً: أن المشكل قد يحل بالتوفيق والجمع أو الترجيح أو النسخ ونحوها من طرق التعامل مع الأدلة بالسبل المنهجية الأصولية.

رابعاً: أنه لا غناء للعالم المتبحر أن يعرف هذا الفن إن أراد التمكن من علمه وفنه كما قال النووي "هذا فنٌ من أهم الأنواع، ويضطر إلى معرفته جميع العلماء من الطوائف" وقال السخاوي: "وهو من أهم الأنواع، مضطر إليه جميع الطوائف من العلماء، وإنما يكمل به من كان إماماً جامعاً لصناعتي الحديث والفقه، غائصاً على المعاني الدقيقة".

خامساً: تتجلى أهمية هذا الفن وفائده في تعلقه بأكثر العلوم الإسلامية، فيحتاجه الأصولي والفقيه والمفسر وعالم العقيدة والمذاهب الكلامية.

سادساً: تتجلى أهمية هذا العلم في أنه: يمكن المجتهد من الترجيح بين الأقوال، ومعرفة أسباب الخلاف فيها، وتحصيل الملكة. يمكن المحدث من الذب عن السنة وحفظ حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم. من الضياع والقدح. ويمكن المتكلم من الرد على شبهات الطاعنين في السنة ومدعي الاختلاف في حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم..

سابعاً: أن علماء الأمة خدموا هذا العلم الجليل بالنظر والدرس والتمحيص وعلى رأسهم الإمام الشافعي وتلميذه الإمام أحمد وابن قتيبة والطحاوي والسخاوي والخطابي وعلى درجهم سار المعاصرون ذبا عن سنة رسول الله وإبطال شبهات المبطلين.

References

- al-Bukhārī, Muḥammad ibn Ismā'īl Abū 'Abd Allah. *al-Jāmi' al-Musnad al-Ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar Min Umūr Rasūl Allah Wa Sunanihi Wa Ayyāmihī*. Edited by Muḥammad Zuhair al-Nasir. Beirut: Dar Tawq al-Najah, 2001.
- al-Dhahabī, Muḥammad ibn Aḥmad ibn 'Uthmān Abū 'Abd Allah. *Tadhkirat al-Ḥuffāz*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1998.
- al-Dubaykhī, Sulaymān ibn Muḥammad. *Aḥādīth al-'Aqīdah al-Mutawahham Ishkālūhā Fī al-Ṣaḥīḥayn*. Maktabah Dār al-Minhāj, 2006.
- al-Ḥafnāwī, Muḥammad Ibrāhīm Muḥammad. *al-Ta'ārūḍ Wa al-Tarjīḥ 'inda al-'Uṣūliyyīn Wa Atharuhumā Fī al-Fiqh al-Islāmī*. Dār al-Wafā' li al-Ṭibā'ah wa al-Nashr, 2013.
- al-Ḥanafī, Yūsuf ibn Mūsā Abū al-Maḥāsīn. *al-Mu'taṣar Min al-Mukhtaṣar Min Mushkil al-Āthār*. Beirut: 'Alam al-Kutub, n.d.
- al-Khaṭīb al-Baghdādī, Aḥmad ibn 'Alī ibn Thābit. *al-Jāmi' Li Akhlāq al-Rāwī Wa Ādāb al-Sāmi'*. Riyadh: Maktabah al-Ma'ārif, 1983.
- al-Khaṭṭābī, Ḥamd ibn Muḥammad Abū Sulaymān al-Bustī. *Ma'ālim al-Sunan (Sharḥ Sunan Abī Dāwūd)*. Edited by Maḥmūd Rāghib al-Ṭabbākh. Aleppo: al-Maṭba'ah al-'Ilmiyyah, 1932.
- al-Khayyāt, Usāmah ibn 'Abd Allāh. *Mukhtalif al-Ḥadīth Bayna al-Muḥaddithīn Wa al-'Uṣūliyyīn al-Fuqahā': Dirāsah Ḥadīthiyyah Uṣūliyyah Fiqhiyyah Taḥlīliyyah*. Riyadh: Dār al-Faḍīlah, 2001.
- al-Sakhāwī, Muḥammad ibn 'Abd al-Raḥmān. *Fath al-Mughīth Bi Sharḥ Alfīyyat al-Ḥadīth*. Maktabah Dār al-Minhāj, 2005.
- al-Shāfi'ī, Muḥammad ibn Idrīs Abū 'Abd Allah. 'Ikhtilāf al-Ḥadīth'. In *al-Umm*. Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1990.
- al-Suyūṭī, 'Abd al-Raḥmān ibn Abī Bakr Jalāl al-Dīn. *Tadrīb al-Rāwī Fī Sharḥ Taqrīb al-Nawawī*. Edited by Abū Qutaybah Naẓar Muḥammad al-Fāriyābī. Riyadh: Dār Ṭaybah, 2006.
- al-Suyūṭī, 'Abd al-Raḥmān ibn Abū Bakr Jalāl al-Dīn. *Alfīyyat al-Suyūṭī Fī 'Ilm al-Ḥadīth*. Edited by Aḥmad ibn Muḥammad Shākir Abū al-Ashbāl. al-Maktabah al-'Ilmiyyah, n.d.
- al-Ṭahāwī, Aḥmad ibn Muḥammad ibn Salāmah Abū Ja'far. *Sharḥ Mushkil al-Āthār*. Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 1994.
- Ḥammād, Nāfidh Ḥusayn. *Mukhtalif al-Ḥadīth Bayna al-Fuqahā' Wa al-Muḥaddithīn*. Mansoura: Dār al-Wafā', 1993.
- Ibn al-Jawzī, 'Abd al-Raḥmān ibn 'Alī Abū al-Faraj. *Kashf al-Mushkil Min Ḥadīth al-Ṣaḥīḥayn*. Riyadh: Dār al-Waṭan, 1997.
- Ibn al-Ṣalāḥ, 'Uthmān ibn 'Abd al-Raḥmān Taqīy al-Dīn al-Shahrazūrī. *Ma'rifat Anwā' 'Ulūm al-Ḥadīth*. Dār al-Fikr, 1986.
- Ibn Fūrak, Muḥammad ibn al-Ḥasan. *Mushkil al-Ḥadīth Wa Bayānuhu*. Beirut: 'Alam al-Kutub, 1985.
- Ibn Jarīr al-Ṭabarī, Muḥammad Abū Ja'far. *Tahdhīb al-Āthār Wa Tafṣīl al-Thābit 'an Rasūl Allāh*

- Min al-Akhbār*. Edited by Maḥmūd Muḥammad Shākir. Egypt: Maṭba'ah al-Madanī, n.d.
- Ibn Kathīr, Ismā'īl ibn 'Umar. *Ikhtisār 'Ulūm al-Ḥadīth*. Edited by Māhir Yāsīn al-Faḥl. Riyadh: al-Maymān li al-Nashr wa al-Tawzī', 2013.
- Ibn Qutaybah, 'Abd Allah ibn Muslim Abū Muḥammad. *Ta'wīl Mukhtalif al-Ḥadīth*. Edited by Salīm ibn 'Īd al-Hilālī. Cairo: Dār Ibn 'Affān, 2009.
- Ibn Taymiyyah, Aḥmad ibn 'Abd al-Ḥalīm Taqīy al-Dīn. *Majmū' al-Fatāwā*. Madinah: King Fahd Glorious Quran Printing Complex, 2004.
- Ibn 'Abd al-Hādī, Muḥammad ibn Aḥmad Abū 'Abd Allah al-Maqdisī al-Ḥanbalī. *al-'Uqūd al-Durriyyah Min Manāqib Shaykh al-Islām Ibn Taymiyyah*. Cairo: al-Fārūq al-Ḥadīthah li al-Ṭibā'ah wa al-Nashr, 2002.
- Kātib Ḥelebī, Muṣṭafā ibn 'Abd Allah Ḥājī Khalīfah. *Kashf al-Zunūn 'an Asāmī al-Kutub Wa al-Funūn*. Beirut: Dār al-Fikr, 1990.
- Muslim, Ibn al-Ḥajjāj al-Naysābūrī. *al-Musnad al-Ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar Min al-Sunan Bi Naql al-'adl 'an al-'Adl Ilā Rasul Allah*. Edited by Naẓar Muḥammad al-Fāriyābī. Riyadh: Dar Taybah, 2006.
- Sālīm, Muḥammad Rashād. *Dar' Ta'āruḍ al-'Aql Wa al-Naql*. Riyadh: Jāmi'at al-Imām Muḥammad ibn Sa'ūd, 1991.

دراسة تطبيقية في إشكال الحديث «إن أثقل صلاة على المنافقين» وحلها

The Most Burdensome Prayer for the Hypocrites: A Problematic Ḥadīth?

Ilyes Chellali *

إلياس شلاي

Mohammed Abullais al-Khayrabadi **

أ. د. محمد أبو الليث الخيرآبادي

الملخص: يعتبر حديث المهم بتحريق بيوت المتخلفين عن الصلاة باختلاف رواياته وحسب اطلاع الباحث عليه من الأحاديث المشكلة، لما فيه من بعض الإشكالات التي تدخل ضمن دائرة مشكل الحديث من ادعاء وجود تعارض بينه وبين حديث (لا يعذب بالنار إلا رب النار)، واختلاف بعض رواياته وطرقه مع بعضها، بالإضافة إلى اختلاف الفقهاء في اجتهادهم في الحديث لإطلاقات ألفاظه، وكذلك اتخاذه ذريعة لتشويه صورة النبي ﷺ وذلك بالاعتراض على قيامه بالتحريق. وعليه فقد جاء هذا البحث محاولاً إزالة طرح هذه الإشكالات والرد عليها. فتناول البحث الحديث من جانب ثبوته، كما تناول الإشكالات بالتفصيل مع الرد عليها وهي كالآتي: جاءت الإشكالية الأولى: كيف كان هذا الوعيد من الرسول ﷺ في التخلف عن الجماعة وهي في سائر الصلوات فرض كفاية؟ وجاءت الإشكالية الثانية: تعارض هذا الحديث مع حديث لا يعذب بالنار إلى رب النار، اختلافات الواردة في تعيين الصلاة المقصودة في الحديث. أما الإشكالية الثالثة: فكانت كيف ينهى النبي ﷺ عن فعل ثم يأتي به؟ وكيف لنبي الرحمة أن يحرق الأشخاص المتخلفون عن صلاة الجماعة وفي التحريق غلظة تنافي الرحمة؟ وأما الرابعة والأخيرة: فكان مدارها حول تعارض الحديث مع الآية ١٤٢ من سورة النساء. بعد تناول هذا الحديث بالدراسة والبحث، والاطلاع عليه في مضائه، وتخريجه والخلوص إلى أن الحديث صحيح باختلاف طرق ورواياته، يمكن القول إنه ليس فيه تعارض أو إشكالات، بل كلها مجرد قصور فهم أو توهم، أو محاولة للتشكيك في أحاديث المصطفى ﷺ، وقد توسعت الألفاظ فيه وتعددت، وهذا التعدد يكمل بعضه بعضاً ولا يتعارض.

الكلمات المفتاحية: مشكل الحديث؛ التعذيب بالنار؛ دراسات حديثة؛ نبي الرحمة؛ صلاة الجماعة.

ABSTRACT: The ḥadīth which mentions the desire of Prophet Muhammad to burn down the houses of the hypocrites who did not join the congregational prayer is considered as one of the problematic ḥadīths discussed by scholars. Several issues such as its contradiction to other ḥadīth and the obligatory status of congregational prayer implied by the text have been often raised. This research retraces the lines of transmission of the ḥadīth and evaluates their statuses. It also deals with four main problems related to the text of the ḥadīth. The findings reveal that the ḥadīth is a sound ḥadīth and the contradictions were mainly due to its multiple versions which can be reconciled and solved.

Keywords & phrases: Mushkil al-ḥadīth; tormenting by burning; ḥadīth studies; the Prophet of mercy; congregational prayer.

* Doctoral Researcher. Department of Qur'an and Sunnah Studies, Kulliyah of Islamic Revealed Knowledge and Human Sciences, International Islamic University Malaysia. Email: ibnabih2017@gmail.com

** Professor. Department of Qur'an and Sunnah Studies, Kulliyah of Islamic Revealed Knowledge and Human Sciences, International Islamic University Malaysia.

المقدمة

إنَّ الحمد لله ربَّ العالمين والصلاة السَّلام على خاتم الأنبياء والمرسلين وعلى آله وصحبه أجمعين، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين، وبعد:

إنَّ خير وأشرف ما يصرف إليه النظر بالدراسة هو علمي الكتاب والسنة، وكانت خيرتيهما وشرفهما من شرف مصدرهما وهو القرآن الكريم والحديث الشريف، ومن بين موضوعات القرآن الكريم والحديث الشريف ألفاظ مشككة في ذهن المتلقي، يعود إشكالها إما لقصور الفهم، وإما لعدم التحصيل العلمي، وإما محاولة لضرب مصدري الدين ونشر الفتنة بين المسلمين وإبعادهم عن القرآن الكريم والحديث النبوي، ومن بين الأحاديث التي استهلكت أذهان المتلقين هو حديث ((إنَّ أثقل صلاة...))، حيث وردت عليه إشكالات منها ما هو نابع من قصور للفهم ولتحصيل العلم، وعليه فقد جاءت هذه الدراسة محاولة ضبط الإشكاليات الواردة على هذا الحديث، ومحاولة إيجاد حلول للإشكاليات وفق ما يزيل التعارض والتناقض الذي ورد في تلك الإشكاليات، فكانت الدراسة مقسمة على مقدمة، ومبحثين وخاتمة.

١. نص الحديث وتخرجه ومعناه الإجمالي

١،١ نص الحديث وتخرجه

١،١،١ رواية أبي هريرة

أ. قال رسول الله ﷺ: ((ليس صلاة أثقل على المنافقين من الفجر والعشاء ولو يعلمون ما فيها لأتوها ولو حبوا ولقد هممت أن أمر المؤذن فيقيم ثم أمر رجلا يؤم الناس ثم أخذ شعلا من نار فأحرق على من لا يخرج إلى الصلاة بعد)).^١

ب. قال رسول الله ﷺ: ((إنَّ أثقل صلاة على المنافقين صلاة العشاء وصلاة الفجر. ولو يعلمون ما فيها لأتوها ولو حبوا. ولقد هممت أن أمر بالصلاة فتقام، ثم أمر رجلا فيصلي بالناس، ثم أنطلق معي برجال معهم حزم من حطب إلى قوم لا يشهدون الصلاة فأحرق عليهم بيوتهم بالنار)).^٢

^١ Muḥammad ibn Ismā'il al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (Beirut: Dār Ṭawq al-Najāt, 2001), no. 626 & 2420; Ibn al-Ḥajjāj al-Naysābūrī Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim* (Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, n.d.), no. 51.

^٢ Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, no. 651; Sulaymān ibn al-Ash'ath al-Azdī al-Sajistānī Abū Dāwūd, *al-Sunan*, ed. Muḥammad 'Awwāmah, 1st ed. (Beirut: Mu'assasah al-Rayyān, 1998), no. 549; Muḥammad ibn Yazīd al-Qazwīnī Abū 'Abd Allāh Ibn Mājah, *al-Sunan*, ed. Bashshār 'Awwād Ma'rūf (Beirut: Dār al-Jil, 1998), no. 797; Muḥammad ibn Ishāq Abū Bakr Ibn Khuzaymah, *Ṣaḥīḥ Ibn Khuzaymah*, ed. Muhammad Mustofa al-Azami (Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1980), no. 1484; Aḥmad ibn Muḥammad Abū Abd Allāh Ibn Ḥanbal, *al-Musnad*, ed. Shu'ayb al-Arnā'ūṭ (Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 2001), Musnad Abū Hurayrah, no. 10877.

- ج. قال رسول الله ﷺ: ((والذي نفسي بيده لقد هممت أن أمر بحطب فيحطب ثم أمر بالصلاة فيؤذن لها ثم أمر رجلاً فيؤم الناس، ثم أخالف إلى رجال فأحرق عليهم بيوتهم والذي نفسي بيده لو يعلم أحدهم أنه يجد عرقاً سمينا أو مرماتين حسنتين لشهد العشاء)).^٣
- د. قال رسول الله ﷺ: ((لقد هممت أن أمر رجلاً يصلي بالناس، ثم أحرق على رجال يتخلفون عن الجمعة بيوتهم)).^٤
- ه. قال رسول الله ﷺ: ((لقد هممت أن أمر رجلاً فيقيم الصلاة ثم أمر فتياي فيخالفون إلى الذين لا يأتونها فيحرقون عليهم بيوتهم بحزم الحطب ولو علم أحدهم أنه يجد عظماً سمينا أو مرماتين حسنتين لشهد الصلاة)).^٥
- و. قال رسول الله ﷺ: ((لقد هممت أن أمر فتيتي أن يجمعوا حزم الحطب، ثم أمر بالصلاة فتقام، ثم أحرق على أقوام لا يشهدون الصلاة)).^٦
- ز. قال رسول الله ﷺ: ((لقد هممت أن أمر فتيتي فيجمعوا لي حُزماً من حطب، ثم آتي قوماً يصلُّون في بيوتهم ليست بهم علة، فأحرقها عليهم)) قيل ليزيد -هو ابن الأصم- [يا أبا عوف]: الجمعة عني، أو غيرها؟ قال: صممت أذنائي إن لم أكن سمعت أبا هريرة يأتُّره عن النبي، ولم يذكر جمعة، ولا غيرها)).^٧
- ح. قال رسول الله ﷺ: ((لقد هممت أن أمر فتياي أن يستعدوا لي بحُزْم من حطب، ثم أمر رجلاً يصلي بالناس ثم تُحرق بيوت على من فيها)).^٨
- ط. قال رسول الله ﷺ: ((لولا ما في البيوت من النساء والذرية أقمّت صلاة العشاء وأمرت فتياي يحرقون ما في البيوت بالنار)).^٩

١، ١، ٢ رواية ابن مسعود

³ al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, no. 644; Abū Dāwūd, *al-Sunan*, no. 549; Aḥmad ibn Shu'ayb Abū 'Abd al-Raḥmān al-Nasā'ī, *al-Mujtabā Min al-Sunan*, ed. 'Abd al-Fattāḥ Abū Ghuddah (Aleppo: Maktab al-Maṭbū'āt al-Islāmiyyah, 1986), no. 848; Ibn Mājah, *al-Sunan*, no. 791.

⁴ Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, no. 652; 'Alī 'Alā' al-Dīn Ibn Balbān, *al-Iḥsān Fī Taqrīb Ṣaḥīḥ Ibn Ḥibbān* (Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 1988), no. 2097.

⁵ Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, no. 651; Ibn Ḥanbal, *al-Musnad*, no. 7324.

⁶ Ibn Ḥanbal, *al-Musnad*, no. 10101; Abū Dāwūd, *al-Sunan*, no. 549; Muḥammad ibn 'Īsā Abū 'Īsā al-Tirmidhī, *al-Jāmi' al-Kabīr*, ed. Bashār Awwad Ma'ruf (Beirut: Dar al-Gharb al-Islami, 1998), no. 217.

وقال الترمذي: حديث حسن صحيح.

⁷ Abū Dāwūd, *al-Sunan*, no. 549.

⁸ Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, no. 651.

⁹ Ibn Ḥanbal, *al-Musnad*, no. 8796.

أ. قال رسول الله ﷺ: ((لقد هممت أن أمر رجلاً يصلي بالناس ثم أحرق على رجال يتخلفون عن

الجمعة بيوتهم)).¹⁰

ب. قال رسول الله ﷺ: ((لقد هممت أن أمر بلالا يقيم الصلاة، ثم أنصرف إلى قوم سمعوا النداء فلم

يجيبوا، فأحرق عليهم بيوتهم)).¹¹

١,١,٣ رواية ابن أم مكتوم ﷺ

أ. ((أن رسول الله ﷺ استقبل الناس في صلاة العشاء، فقال: لقد هممت أن آتي هؤلاء الذين يتخلفون

عن هذه الصلاة فأحرق عليهم بيوتهم فقام ابن أم مكتوم، فقال: يا رسول الله لقد علمت ما بي

وليس لي قائد، قال: أسمع الإقامة؟ قال: نعم، قال: فاحضرها قال: يا رسول الله إن بيني وبينها

نخلاً، وشجراً، وليس لي قائد، قال: أسمع الإقامة؟ قال: نعم، قال: فاحضرها ولم يرخص له)).¹²

ب. ((أن ابن أم مكتوم قال لرسول الله: إن بيني وبين المسجد أشياء، ورُبما وجدت قائداً، وربما لم أجد،

قال: ألسنت تسمع النداء؟ قلت: بلى، قال: فإذا سمعت النداء فامش إليها، ثم سأله رجل آخر عن

مثل ذلك؟ فقال: فإذا سمعت النداء فأذن، ولم يرخص له، ثم قال: لقد هممت أن أمر رجلاً يصلي

بالناس، ثم آتى أقواماً لا يشهدون الصلاة، فأحرق عليهم)).¹³

ج. ((أن النبي ﷺ أتى المسجد، فوجد في القوم رقة فقال: إني لأهم أن أجعل للناس إماماً، ثم أخرج،

فلا أقدر على إنسان يتخلف عن الصلاة في بيته إلا أحرقه عليه، فقال ابن أم مكتوم: يا رسول الله

إن بيني وبين المسجد نخلاً وشجراً، ولا أقدر على قائد كل ساعة، أيسعني أن أصلي في بيتي؟ قال:

أسمع الإقامة؟ قال: نعم. قال: فأتمها)).¹⁴

¹⁰ Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, no. 652; Ibn Ḥanbal, *al-Musnad*, no. 4398; Ibn Khuzaymah, *Ṣaḥīḥ Ibn Khuzaymah*, no. 1853; Aḥmad ibn al-Ḥusayn al-Khasrawjirdī al-Bayḥaqī, *al-Sunan al-Kubrā*, ed. Muḥammad 'Abd al-Qādir 'Aṭā (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2003), no. 5578.

¹¹ Sulaymān ibn Aḥmad al-Ṭabrānī, *al-Mu'jam al-Kabīr*, ed. Ḥamdī 'Abd al-Majīd al-Salafī (Madinah: Maktabah al-'Ulūm wa al-Ḥikam, 1983), no. 9981; Sulaymān ibn Aḥmad al-Ṭabrānī, *al-Mu'jam al-Awsaṭ*, ed. Ṭāriq 'Awaḍ Allah (Cairo: Dār al-Ḥaramayn, 1995), no. 1423; Aḥmad ibn 'Amru Abū Bakr al-Bazzār, *al-Baḥr al-Zakḥkhār (Musnad al-Bazzār)*, ed. Maḥfūz al-Raḥmān Zayn Allah (Madinah: Maktabah al-'Ulūm wa al-Ḥikam, 1988), no. 1579; 'Alī ibn Abū Bakr Abū al-Ḥasan Nūr al-Dīn al-Haythamī, *Majma' al-Zawā'id Wa Manba' al-Fawā'id*, ed. Ḥusayn Salīm Asad (Beirut: Dār al-Minhāj, 2015), 2:43.

وقال الهيثمي: رواه الطبراني في الأوسط، ورجاله رجال الصحيح.

¹² Muḥammad ibn 'Abd Allāh Ibn al-Bayyī 'Abū 'Abd Allāh al-Ḥākim, *al-Mustadrak 'alā al-Ṣaḥīḥayn* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1990), no. 902; Ibn Khuzaymah, *Ṣaḥīḥ Ibn Khuzaymah*, no. 1479.

وقال الحاكم: له شاهد آخر من حديث عاصم من بهدلة.

¹³ Aḥmad ibn Muḥammad ibn Salāmah Abū Ja'far al-Ṭaḥāwī, *Sharḥ Mushkil al-Āthār* (Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 1994), 13:85, no. 5087.

¹⁴ Ibn Ḥanbal, *al-Musnad*, no. 15491.

١,١,٤ رواية أنس بن مالك ﷺ

- أ. قال رسول الله ﷺ: ((لو أن رجلاً دعا الناس إلى عرق أو مرماتين لأجابه، وهم يدعون إلى هذه الصلاة في جماعة فلا يأتونها، لقد هممت أن أمر رجلاً أن يصلي بالناس في جماعة، ثم أنصرف إلى قوم سمعوا النداء فلم يجيبوا فأضرمها عليهم نارا، إنه لا يتخلف عنها إلا منافق)).^{١٥}
- ب. قال رسول الله ﷺ: ((لقد هممت أن أمر بالصلاة فتقام ثم أخرج بفتيان معهم حزم الحطب فأحرق على قوم دورهم يسمعون النداء ثم لا يأتون الصلاة)).^{١٦}

١,١,٥ رواية جابر ﷺ

- أ. قال رسول الله ﷺ: ((لقد هممت أن أمر صارخا يصرخ بالصلاة، ثم أتخلف على رجال يتخلفون عن الصلاة فأحرق عليهم بيوتهم)).^{١٧}

١,٢ المعنى الإجمالي للحديث

ينصّ ظاهر هذا الحديث على باختلاف رواياته على تشديد النبي ﷺ حثّه على صلاة الجماعة، وفي بعض الروايات على صلاة الصبح والعشاء، وفي بعضها على صلاة الصبح وفي بعضها على صلاة الجمعة، ولقد تناول العلماء هذا الحديث واختلفوا في بيان حكم صلاة الجماعة، فمنهم من ذهب إلى أنها واجبة واختلفوا في وجوبها فمنهم من ذهب إلى أنها واجبة على الأعيان، ومنهما من رأى بأنها واجبة وجوباً كفاً يسقط الإثم عن الكل بفعلها من طرف البعض، وهذا الاختلاف صادر من فهمهم للروايات المختلفة للحديث واختلافهم في المقصود بالهم في التحريق، فكان الحديث في مجمله ينصّ على الحث على صلاة الجماعة، وبيّن النبي ﷺ أن المتخلف عن صلاة الجماعة منافق وقوله ﷺ: إن أثقل صلاة على المنافقين...، كما يتبين من ظاهر الحديث أن النبي ﷺ لم يقم بالتحريق الفعلي وإنما اكتفى بالهم دون الفعل، لأسباب من بينها ما جاء بيانه في إحدى الروايات وهو وجود النساء والذرية في البيوت وهم غير مطالبون بالجماعة طلباً جازماً.

٢. الإشكاليات الواردة في الحديث وجوانب حلولها وما يستفاد منه

من خلال البحث في الحديث باختلاف رواياته تمكّن البحث من حصر الإشكالات الواردة على الحديث في أربع إشكاليات أساسية، تناول فيها الباحث بيان الإشكالية ونوع الإشكال، وحال الإجابة على جوانب كل إشكالية بما يزيل المشكل والتعارض في الحديث.

١,٢ كيف كان هذا الوعيد من الرسول ﷺ في التخلف عن الجماعة وهي في سائر الصلوات فرض كفاية؟

قال شعيب الأرنؤوط حديث صحيح لغيره وهذا إسناد صحيح إن كان عبد الله بن شداد بن الهاد سمعه من ابن أم مكتوم وبقيّة رجاله ثقات

¹⁵ al-Ṭabrānī, *al-Muʿjam al-Awsaṭ*, no. 2763.

¹⁶ al-Bazzār, *al-Baḥr al-Zakḥkhār (Musnad al-Bazzār)*, no. 9388.

¹⁷ Sulaymān ibn Dāwūd Abū Dāwūd al-Ṭayālīsī, *Musnad Abī Dāwūd al-Ṭayālīsī*, ed. Muḥammad ibn ʿAbd al-Muḥsin al-Turkī (Saudi Arabia: Hajar li al-Ṭibāʿah wa al-Nashr wa al-Tawzīʿ, 1999), no. 1823.

نوعية الإشكالية: اختلاف الفقهاء في اجتهادهم في الحديث بسبب اضطراب ألفاظ الحديث بعضها مع بعض وذلك في الخلاف في حكم صلاة الجماعة؟ جوانب حلول الإشكالية:

٢،١،١ الجانب الأول

اختلف العلماء في حكم صلاة الجماعة هل هي فرض عين أم كفاية أم أنها سنة، وهذا الاختلاف نابع من فهم العلماء للأحاديث الواردة من النبي ﷺ وتأويلاتهم له. وذهب عطاء والأوزاعي وأحمد وأبو ثور وابن المنذر إلى أنها فرض على الأعيان ليست بشرط للصحة.^{١٨} وذهب داود إلى أنها فرض على الأعيان وشرط في الصحة وبه قال بعض أصحاب أحمد.^{١٩} وذهب جمهور العلماء إلى أنها ليست فرض عين، واختلفوا إذا ما كانت فرض كفاية أم سنة. استدلل من ذهب إلى أنها فرض عين بـ:

أ. حديث أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: ((إن أثقل الصلاة على المنافقين صلاة العشاء وصلاة الفجر ولو يعلمون ما فيها لأتوها ولو حبوا ولقد هممت أن أمر بالصلاة فتقام ثم أمر رجلا فيصلي بالناس ثم أنطلق معي برجال معهم حزم من حطب إلى قوم لا يشهدون الصلاة فأحرق عليهم بيوتهم بالنار)).

ب. عن ابن مسعود رضي الله عنه قال: ((مَنْ سَرَّهُ أَنْ يَلْقَى اللَّهَ عَزَّ مُسْلِمًا، فَلْيَحَافِظْ عَلَى هَؤُلَاءِ الصَّلَوَاتِ حَيْثُ يُنَادَى بِهِنَّ، فَإِنَّ اللَّهَ سَرَّ لِنَبِيِّكُمْ ﷺ سُنَّ الْهُدَى، وَإِنَّهُنَّ مَنْ سُنَّ الْهُدَى، وَلَوْ أَنَّكُمْ صَلَّيْتُمْ فِي بُيُوتِكُمْ كَمَا يُصَلِّي هَذَا الْمُتَخَلِّفُ فِي بَيْتِهِ، لَتَرَكْتُمْ سُنَّةَ نَبِيِّكُمْ، وَلَوْ تَرَكْتُمْ سُنَّةَ نَبِيِّكُمْ لَضَلَلْتُمْ، وَمَا مِنْ رَجُلٍ يَتَطَهَّرُ فَيُحْسِنُ الطُّهُورَ، ثُمَّ يَعْبُدُ إِلَى مَسْجِدٍ مِنْ هَذِهِ الْمَسَاجِدِ، إِلَّا كَتَبَ اللَّهُ لَهُ بِكُلِّ خَطْوَةٍ يَخْطُوهَا حَسَنَةً، وَيَرْفَعُهُ بِهَا دَرَجَةً، وَيَحْطُ عَنْهَا سَيِّئَةً، وَلَقَدْ رَأَيْتُنَا وَمَا يَتَخَلَّفُ عَنْهَا إِلَّا مُنَافِقٌ مَعْلُومُ النِّفَاقِ، وَلَقَدْ كَانَ الرَّجُلُ يُؤْتَى بِهِ يَهَادَى بَيْنَ الرَّجُلَيْنِ حَتَّى يَقَامَ فِي الصَّفِّ)).^{٢٠}

ج. قال رسول الله ﷺ: ((لقد هممت أن أمر بلالا يقيم الصلاة، ثم أنصرف إلى قوم سمعوا النداء فلم يجيبوا، فأحرق عليهم بيوتهم)).

د. عن ابن أم مكتوم رضي الله عنه أنه سأل النبي ﷺ فقال: ((يا رسول الله إني رجل ضريب البصر شاسع الدار ولي قائد لا يلازمني فهل لي رخصة أن أصلي في بيتي قال هل تسمع النداء قال نعم قال لا أجد لك رخصة)).^{٢١}

¹⁸ Yahyā ibn Sharaf Abū Zakariyyā al-Nawawī, *al-Majmū' Sharḥ al-Muḥadḍḥab*, ed. Muḥammad Najīb al-Muṭṭī (Maktabah al-Irshād, n.d.), 4:189.

¹⁹ al-Nawawī, 4:189.

²⁰ Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, no. 654.

²¹ Abū Dāwūd, *al-Sunan*, no. 552.

- هـ. عن ابن عباس رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: ((من سمع المنادي فلم يمنعه من اتباعه عذر - قالوا وما العذر قال خوف أو مرض - لم تقبل منه الصلاة التي صلى)).^{٢٢}
- و. عن علي ابن أبي طالب رضي الله عنه موقوفا عليه: ((لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد)).^{٢٣}
- ز. أجاب الطحاوي في شرح مشكل الآثار: الصلوات الخمس واجب الحضور لها، وإقامتها بالجماعات وإن كان في ذلك مما قد يسقط بقيام بعض الناس دون بعض بقيتهم. وأنه قبل سقوطه عنهم بذلك يؤمرون جميعاً، ويؤخذ به حتى تقوم الصلاة على ما أمر الله عز وجل أن تقام عليه حتى يسقط الفرض، فكان فيها بما يسقط به، ومما يحقق ذلك حديث ابن أم مكتوم.^{٢٤} والذي جاء فيه أن السبب في ذلك هو القلة التي وجدها النبي ﷺ، ولكن كون وجود القلة وكونها أنها لم تقم بالجماعات قدح في تعبد الصحابة، فعلم أنه واجب على المطيقين له، وأن ذلك مما يخاطب به جميع أهله قبل سقوط فرضه بقيام البعض، وكان الوعيد لما رأى في الناس رقة فلم تكن الجماعة التي حضرت تلك الجماعة المطلوبة لمثلها.^{٢٥}
- ذهب جمهور العلماء إلى أنها ليست بفرض عين، واختلفوا هل هي سنة أم فرض كفاية: احتج من قال بأنها سنة بـ:

- أ. قوله ﷺ: ((صلاة الجماعة أفضل من صلاة الفذ بسبع وعشرين درجة)) من رواية ابن عمر.^{٢٦}
- ب. عن أبي هريرة قال: ((بخمسة وعشرين درجة)).^{٢٧}
- ج. ووجه الدلالة أن المفاضلة إنما تكون حقيقتها بين فاضلين جاترين.^{٢٨}
- د. وأما حديث ابن مسعود فليس فيه تصريح بأنها فرض عين وإنما فيه بيان فضلها وكثرة محافظته عليها.^{٢٩}
- هـ. وأما حديث الأعمى فجوابه ما أجاب به الأئمة الحفاظ الفقهاء أبو بكر محمد بن اسحاق بن خزيمة والحاكم وأبو عبد الله والبيهقي قالوا لا دلالة فيه لكونها فرض عين لأن النبي ﷺ رخص لعناب حين

بإسناد صحيح أو حسن.

²² Abū Dāwūd, no. 551.

بإسناد ضعيف

²³ al-Bayhaqī, *al-Sunan al-Kubrā*, no. 158.

²⁴ al-Ṭahāwī, *Sharḥ Musbkil al-Āthār*, 15:106.

²⁵ Yūsuf ibn Mūsā Abū al-Maḥāsin al-Ḥanafī, *al-Muṭaṣṣar Min al-Mukhtaṣar Min Musbkil al-Āthār* (Beirut: 'Alam al-Kutub, n.d.), 1:96.

²⁶ al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, no. 645; Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, no. 650.

²⁷ al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, no. 646; Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, no. 649.

²⁸ al-Nawawī, *al-Majmū' Sharḥ al-Mubadhdhab*, 4:191.

²⁹ al-Nawawī, 4:192.

شكا بصره أن يصلي في بيته وحديثه في الصحيحين قالوا وإنما معناه لا رخصة لك تلحقك بفضيلة من حضرها.³⁰

و. وأما حديث ابن عباس فإسناده ضعيف.³¹

واحتج من قال بأنه فرض كفاية بـ:

أ. حديث مالك بن الحويرث قال: ((أتينا رسول الله ﷺ ونحن شبيبة متقاربون فأقمنا عنده عشرين ليلة وكان رسول الله صلى الله عليه رحباً رفيقاً فظن أنا اشتقنا أهلنا فسلنا عمن تركنا من أهلنا فأخبرناه فقال ارجعوا إلى أهليكم فأقيموا فيهم وعلموهم ومروهم فإذا حضرت الصلاة فليؤذن لكم أحدكم ثم ليؤمكم أكبركم))³²

الرأي الشخصي: انطلاقاً من الحديث موضوع الدراسة وبعد اطلاع الباحث على مسألة حكم صلاة الجماعة يترجح عنده ما ذهب إليه النووي³³ بعد تفصيل الكلام في المسألة وبيان حكم الجماعة إذا ما كانت الصلاة هي الصلوات الخمس أم صلاة نافلة، أم أنها الجمعة، والذي تقرر عنده بعد نقله لأقوال أنها فرض كفاية في الصلوات الخمس لكنها ليست شرط لصحة الصلاة، وأنها فرض عين في صلاة الجمعة، أما في صلاة التطوع فيختلف الأمر فيها فمنها ما يشرع له الجماعة ومنها ما لا يشرع له.

٢، ١، ٢ الجانب الثاني

جاء في رواية أبي الزبير قال جابر: إنما قال ذلك من أجل رجل بلغه عنه شيء، فقال: لئن لم يته لأحرقن بيته على ما فيه.

أ. فلا ينكر مجيء الوعيد عاماً لأجل ما بلغه عن رجل واحد،³⁴ لأن دأبه كذلك ﷺ، ولا يستبعد من هذا أي إضافة ما كان الواحد إلى الجماعة من ذلك ما جاء في قوله تعالى: ﴿يَقُولُونَ لَئِنْ رَجَعْنَا إِلَى الْمَدِينَةِ لَيُخْرِجَنَّ الْأَعَزُّ مِنْهَا الْأَذَلَّ﴾ [المنافقون: ٨]. فالذي قاله هو عبد الله بن أبي،³⁵ فكذلك في هذا الحديث.

ب. قد يكون سبب تعدي الوعيد وتعميمه هو وقوف الجماعة والجيران على تخلف ذاك الرجل وعدم إنكارهم عليه فكانوا مثله.

٢، ١، ٣ الجانب الثالث

³⁰ al-Nawawī, 4:192.

³¹ al-Nawawī, 4:192.

³² al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, no. 7246; Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, no. 674.

³³ al-Nawawī, *al-Majmū' Sbarḥ al-Muḥadḍab*, 4:190.

³⁴ al-Ḥanafī, *al-Mu'taṣar Min al-Mukhtaṣar Min Musbkil al-Āthār*, 1:96.

³⁵ al-Ḥanafī, 1:97.

قال قوم إنّ هذا الحديث في المنافقين: ومما استدلوا به على أنّ المقصود بالحديث هم المنافقون بأنّ الذين توعدهم النبي ﷺ بالتحريق هم المنافقون، لأنّ النبي ﷺ أقسم أنه لو يجد عرقاً سمينا أو مرماتين حسنتين لشهد العشاء، وليس هذا من صفات المؤمنين.³⁶

قال ابن قيق العيد: ويشهد له سياق الحديث من أوله وهو قوله (أثقل صلاة على المنافقين).³⁷ قال في إكمال المعلم شرح صحيح مسلم: يحمل هذا عندنا على أنهم منافقون لقوله ﷺ في روايات وطرق أخرى: (لو يعلم أحدهم أن يجد عظماً سمينا...)، ومعاذ الله أن تكون هذه صفات المؤمنين والصحابة على فضلهم.³⁸

إنّ هؤلاء المتخلفين كانوا منافقين، والسياق يقتضيه؛ فإنه لا يظن بالمؤمنين من الصحابة أنهم يؤثرون ترك الصلاة خلفه، وفي مسجده؛ لأجل العظم السمين.

والذي يبدو أنّ ما ذهب إليه العلماء من إرجاع المقصود بالصنف المذكور في الحديث المنافقين نفاق الكفر فهذا مستبعد، لأنّ النبي ﷺ لم يعن بإخراج المنافقين إلى الصلاة ولا التفت إليهم في شيء من أمرهم.

أ. أمّا القرطبي فذهب إلى أنّ الحديث جاء في المؤمنين لما ورد بأنهم يصلّون في بيوتهم والمنافقون ليسوا كذلك، وهذا الظاهر لما جاء في رواية أبي داود من تصريح بأنهم قوم يصلون في بيوتهم.³⁹

ب. قيل إنّ التحريق يمكن أن يكون عاما في جميع الناس وقيل يمكن أن يكون المقصود به المنافقين في زمانه والظاهر الثاني، إذا ما كان أحد يتخلف عن الجماعة في زمانه ﷺ إلا منافق معلوم النفاق أو الشاك في دينه.

الرأي الشخصي: والذي يظهر أنّ الحديث على اختلاف رواياته وطرقه وارد في المنافقين لهذا جاء الحديث (ليس صلاة أثقل على المنافقين من....)، ولقوله: (لو يعلم أحدهم ليجد عرقاً...) فهذا وصف غير لائق بالمؤمن، لأنّ النفاق المراد هنا هو نفاق المعصية لا نفاق الكفر، استنادا لما في رواية عجلان (لا يشهدون العشاء في الجميع)، وقوله في رواية يزيد بن الأصم عن أبي هريرة ﷺ عند أبي داود: (ثم أتى قوما يصلون في بيوتهم ليس بهم علة). وهذا

³⁶ Abd al-Raḥīm ibn al-Ḥusayn Zayn al-Dīn Abū al-Faḍl al-ʿIrāqī, *Ṭarḥ al-Tathrib Fī Sharḥ al-Taqrīb* (Beirut: Dār Ihya' al-Turāth al-ʿArabī, n.d.), 2:309.

³⁷ al-ʿIrāqī, 1:311.

³⁸ Ibn Mūsā al-Yaḥṣabī Abū al-Faḍl al-Qāḍī ʿIyāḍ, *Ikmāl al-Muʿlim Bī Fawā'id Muslim* (Mansoura: Dār al-Wafā', 1998), 2:622.

³⁹ al-ʿIrāqī, *Ṭarḥ al-Tathrib Fī Sharḥ al-Taqrīb*, 2:310.

لكون صاحب نفاق الكفر لا يصلي في بيته أصلاً، بالإضافة إلى استحالة صدور هذا الوعيد من النبي ﷺ في حق أصحاب نفاق الكفر وهم الذين لا تنفعهم صلاتهم لا في بيتهم ولا في المسجد، فمستبعد اعتناؤه بتأديبهم مع كونه معرضاً عنهم وعن عقوبتهم، فكان التهديد والوعيد لأصحاب نفاق المعصية لما كان عندهم من اعتقاد في عدم فرضية الجماعة والاستحقاق الحاصل بها والتهاون فيها. وهذا ما ذهب إليه ابن حجر.

٢, ٢ كيف ينهى النبي ﷺ عن شيء ثم يأتي به، فقد نهى في حديث آخر عن التعذيب بالنار ثم ورد بأنه هم بإحراق بيوت المتخلفين، وما هي الصلاة المقصودة التي تخلف عنها الناس؟

نوع الإشكالية: التعارض بين الأحاديث واختلاف بعضها مع بعض، ووجهه تعارض هذا الحديث مع حديث لا يعذب بالنار إلا رب النار. جوانب حل الإشكالية:

٢, ٢, ١ تعارض هذا الحديث مع حديث (لا يعذب بالنار إلا رب النار).

أ- التفصيل في مسألة جواز التعذيب بالنار (تحرير الأبدان).

قال الحنفية والظاهرية بالجواز،^{٤٠} وبه قال سفيان الثوري،^{٤١} وأجازه من الصحابة علي، وخالد بن الوليد، وغيرهما،^{٤٢} واستدلوا على ما ذهبوا إليه ب قوله تعالى (فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم) ولم يستثن قتلاً من قتل.^{٤٣}

قال الجمهور:^{٤٤} يجوز للحاجة أو إذا كان أنكى للعدو التمثيل والتحرير، قال ابن قدامة: فأما حرقهم قبل أخذهم بالنار فإن أمكن أخذهم بدونها لم يجوز رميهم بها، لأنهم في معنى المقدور عليه، وأما عند العجز عنهم بغيرها فجائز في قول أكثر أهل العلم، ثم ذكر قول عبد الله بن قيس: لم يزل أمر الناس على هذا. وقال بعضهم: إن ابتدأ العدو بذلك جاز وإلا فلا،^{٤٥} واختار ابن تيمية جواز التمثيل بالكفار على وجه القصاص،^{٤٦} واستدلوا بقول الله تعالى: ﴿وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ﴾ [النحل: ١٢٦].

⁴⁰ Alī ibn Aḥmad ibn Saʿīd al-Zāhirī Ibn Ḥazm, *al-Muḥallā Bi al-Āṭhār* (Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 2003), 7:294.

⁴¹ Muḥammad ibn Aḥmad ibn Muḥammad al-Ḥafīd Ibn Rushd, *Bidāyat al-Muḥtabid Wa Nibāyat al-Muqtaṣid* (Dār Ibn Ḥazm, 1995), 2:339.

⁴² Aḥmad ibn Muḥammad ibn ʿAlī Ibn Ḥajar al-ʿAsqalānī, *Fath al-Bārī Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (Riyadh: Dār al-Salām, 2000), 6:194.

⁴³ Ibn Rushd, *Bidāyat al-Muḥtabid Wa Nibāyat al-Muqtaṣid*, 2:339.

⁴⁴ Muḥammad ibn Aḥmad Abū Bakr al-Sarakhsī, *al-Mabsūṭ* (Beirut: Dār al-Maʿrifah, 1993), 10:32.

⁴⁵ Ibn Rushd, *Bidāyat al-Muḥtabid Wa Nibāyat al-Muqtaṣid*, 2:339.

⁴⁶ Sulaymān ibn Khalaf al-Qurṭubī al-Andalusī Abū al-Walīd al-Bājī, *al-Muntaqā Sharḥ al-Muwatṭāʾ* (Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1999), 3:321.

وكره التحريق عمر وابن عباس وغيرهما مطلقاً، سواء كان ذلك بسبب كفر أو في حال مقاتلة أو كان قصاصاً، ويروى عن مالك،⁴⁷ والدليل على هذا ما ورد عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: ((بعثنا رسول الله ﷺ في بعث فقال: إن وجدتم فلائاً وفلائاً لرجلين فأحرقوهما بالنار، ثم قال حين أردنا الخروج: إني كنت أمرتكم أن تحرقوا فلائاً وفلائاً، وإن النار لا يعذب بها إلا الله، فإن وجدتموهما فاقتلوهما))⁴⁸ وهو خبر بمعنى النهي.⁴⁹ الرأي الشخصي: بعد ما سبق بيانه وذكره من اختلاف في حكم التحريق بالنار بالنسبة للكافرين، يظهر أنّ الراجح هو ما ذهب إليه الجمهور وهو جواز التحريق للحاجة، وتخريج المسألة الواردة في حكم صلاة الجماعة هو قياس المنافقين على الكافرين بجامع العلة بينهما وهي العصيان، فيكون جائزاً من النبي ﷺ أن يحرق بيوت من تخلفوا عن الصلاة.

ب- محاولة الجمع والتوفيق بين الحديثين

يحتمل أن يكون من باب التخويف من ترك الصلاة رأساً، وقد يكون على ترك الجماعة مع العلم بأنهم صلوا في بيوتهم،⁵⁰ ويحتمل أنه همّ على إتلاف الأموال على سبيل المبالغة في النكاية.⁵¹ ويحتمل أن يكون ذلك تشبيه عقوبتهم بعقوبة أهل الكفر في تحريق بيوتهم وتخريب ديارهم،⁵² ويجوز أن يكون النبي ﷺ أن يعاقب بما ذكر في الحديث وجائز ألا يفعل، لأنّ ترك إنفاذ الوعيد عفو وليس بخلف ولا كذب، وإنما الكذب ما أثم فيه المرء وعصى ربه فجائز هذا القول تأديباً للناس ثم الخيار في إنفاذه،⁵³ فهو من باب التشديد والمبالغة والوعيد لمن يتخلف عنها بلا عذر.

الرأي الشخصي: يمكن القول بأنّ حمل التهديد على حقيقته غير ممتنع، إذ المنع بالتحريق وقع بعد نسخ التعذيب بالنار، فكان قبل ذلك جائزاً بدليل حديث أبي هريرة رضي الله عنه قال: ((بعثنا رسول الله ﷺ في بعث فقال: إن وجدتم فلائاً وفلائاً لرجلين فأحرقوهما بالنار، ثم قال حين أردنا الخروج: إني كنت أمرتكم أن تحرقوا فلائاً وفلائاً، وإن النار لا يعذب بها إلا الله، فإن وجدتموهما فاقتلوهما)). دلّ على جواز التحريق بالنار ثمّ على نسخه، فيكون منعه على أن يعاقب بما همّ به هو الحديث الثاني ((لا يعذب بالنار إلا ربّ النار))، وعليه فلا يكون هناك تعارض بين الحديث وإنها بينهما نسخ.

⁴⁷ Ibn Hajar al-ʿAsqalānī, *Fath al-Bārī Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, 6:146.

⁴⁸ al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, no. 3016.

⁴⁹ Ibn Hajar al-ʿAsqalānī, *Fath al-Bārī Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, 6:194.

⁵⁰ al-ʿIrāqī, *Ṭarḥ al-Tathrīb Fī Sharḥ al-Taqrīb*, 2:210.

⁵¹ al-Bājī, *al-Muntaqā Sharḥ al-Muwāṭṭāʾ*, 2:230.

⁵² al-Bājī, 2:230.

⁵³ Yūsuf ibn ʿAbd Allāh Abū ʿUmar al-Namārī al-Qurṭubī Ibn ʿAbd al-Barr, *al-Tamhīd Limā Fī al-Muwāṭṭāʾ Min al-Maʿānī Wa al-Asānīd*, ed. Muṣṭafā al-ʿAlawī and Muḥammad al-Bakrī (Morocco: Ministry of Awqāf and Islamic Affairs, 1967), 18:332.

الاختلاف ٢,٢,٢

اختلفت الروايات واختلف العلماء تبعاً لذلك في تعيين الصلاة المتوعد على تركها والتي وقع التهديد بسببها. جاء في رواية بأنها صلاة العشاء وورد هذا عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: ((والذي نفسي بيده لقد هممت أن أمر بحطب فيحطب ثم أمر بالصلاة فيؤذن لها ثم أمر رجلاً فيؤم الناس، ثم أخالف إلى رجال فأحرق عليهم بيوتهم والذي نفسي بيده لو يعلم أحدهم أنه يجد عرفاً سمينا أو ممراتين حسنتين لشهد العشاء)).

وفي رواية أخرى هي العشاء والصبح معاً، ودليل ذلك ما رواه الشيخان في بعض طرق الحديث: ((إن أثقل صلاة على المنافقين صلاة العشاء وصلاة الفجر)).

وفي روايات أخرى هي الجمعة:

- رواية البيهقي ((فأحرق على قوم بيوتهم لا يشهدون الجمعة)).
- حديث مسلم وفيه لفظ صريح بأنها الجمعة ((لقد هممت أن أمر رجلاً يصلي بالناس ثم أحرق على رجال يتخلفون عن الجمعة بيوتهم)).

قيل الصلاة المتخلف عنها هي صلاة الجماعة، لحديث أسامة عند ابن ماجه جاء لفظ الجماعات.⁵⁴ الرأي الشخصي: كل ما ورد من الروايات صحيحة، ولا تضاد ولا اختلاف لجواز تعدد الواقعة، فمن باب الجمع بين الروايات الواردة في الحديث أن المقصود بالصلاة هو صلاة الجماعة وعليه تكون صلاة الفجر والعشاء والجمعة متضمنة في صلاة الجماعة، ويكون وجوبها في الجمعة من باب أولى وذلك لتحقيق مقصد الجماعة.

٢,٣ كيف ينهى النبي ﷺ عن فعل ثم يأتي به؟ وكيف لنبي الرحمة أن يحرق الأشخاص المتخلفون عن صلاة الجماعة وفي التحريق غلظة تنافي الرحمة؟

نوع الإشكالية: الاعتراض على عمل النبي ﷺ. ووجوه هذه الإشكالية: الوجه الأول: لو حرق النبي ﷺ لكان تخلفاً عن الجماعة أيضاً فكيف له أن يأتي بفعل نهى عنه وهم بإحراق من وقع فيه؟

رد ابن حجر عن هذا في فتح الباري بقوله: (بأن الواجب يجوز تركه لما هو أوجب منه)، وقال: (ليس فيه دليل على أنه لو فعل ذلك لم يتدارك في جماعة أخرى).⁵⁵

⁵⁴ Ibn Mājah, *al-Sunan*, no. 795.

⁵⁵ Ibn Hajar al-ʿAsqalānī, *Fatḥ al-Bārī Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, 2:126.

ضف إلى ذلك أنّ النبي ﷺ كان لينطلق في جماعة أخرى لما جاء في الحديث ((ثم أنطلق معي برجال معهم حزم من حطب إلى قوم لا يشهدون الصلاة فأحرق عليهم بيوتهم بالنار))، فحين الانتهاء من التحريق إن وقع منه ﷺ يكون قيام جماعة أخرى ممكناً.

إنّ في الحديث رخصة للإمام أو نائبه في ترك الجماعة لأجل إخراج من يستخفي في بيته ويتركها، فقد ذكر أنّ من الأعداء في التخلف عنها خوف فوات الغريم، وأصحاب الجرائم في حق الإمام كالغرماء،⁵⁶ فيحمل على جواز التخلف عن الجماعة للمصلحة والحاجة كأن يتخلف المحتسب على المتخلفين عن صلاة الجماعة.

الوجه الثاني: اتخاذ عمل النبي ﷺ دليل على رحمته وما سيذكر هنا يذكر كذلك في إشكالية التعذيب بالنار.

يمكن الإجابة على هذه الإشكالية من جوانب:

٢،٣،١ الجانب الأول

ويتعلق هذا الجانب بحقيقة وقوع التحريق من النبي ﷺ وعدم وقوعه فعلاً.

إنّ التحريق الذي همّ به النبي ﷺ لم يحدث منه فعلاً ويمكن إدراج النقاط التالية لتوضيح المسألة:

أ. الهمّ دون العزم

وأصل العزم القوة.⁵⁷ وقال القاضي عياض إذا همّ أحدكم بأمر أي قصده واعتمده بهمته.⁵⁸ وقال الجرجاني في التعريفات: الهمّ هو عقد القلب على فعل شيء قبل أن يفعل.⁵⁹

وتوجيه الكلام في المسألة في أمرين:

من العلماء من قال بأن يجوز من النبي ﷺ الإحراق فعلاً، فإن النبي ﷺ لا يهّم إلا بما يجوز له فعله، فهذا الفعل الذي هو التحريق بالنار للمتخلف عن الجماعة يجوز للنبي ﷺ فعله،⁶⁰ وإنّما لم يفعل النبي ﷺ ما همّ به للمانع الذي ورد في رواية الإمام أحمد ومفادها لوجود النساء والذرية في البيوت فهم ممن لا تجب فيهم الجماعة قال رسول الله ﷺ: ((لولا ما في البيوت من النساء والذرية أقمّت صلاة العشاء وأمرت فتياي يحرقون ما في البيوت

⁵⁶ Ibn Hajar al-ʿAsqalānī, 2:130.

⁵⁷ Ḥamd ibn Muḥammad Abū Sulaymān al-Bustī al-Khaṭṭābī, *Gharīb al-Ḥadīth*, ed. ʿAbd al-Karīm al-ʿAzbāwī, 2nd ed. (Makkah: Umm al-Qura University, 2001), 2:292.

⁵⁸ Ibn Mūsā al-Yaḥṣabī Abū al-Faḍl al-Qāḍī ʿIyāḍ, *Mashāriq al-Anwār ʿalā Ṣiḥāḥ al-Āthār* (Tunisia: al-Maktabah al-ʿAtīqah, n.d.), 2:270.

⁵⁹ ʿAlī ibn Muḥammad al-Jurjānī, *Muʿjam al-Taʾrīfāt*, ed. Muḥammad Ṣiddīq al-Minshāwī (Cairo: Dār al-Faḍīlah, n.d.), 257.

⁶⁰ ʿAbd al-Raḥmān ibn Aḥmad Zayn al-Dīn Ibn Rajab al-Ḥanbalī, *Fatḥ al-Bārī Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (Madinah: Maktabah al-Ghurabāʾ al-Athariyyah, 1996), 5:459.

بالنار)). فلو أحرقها عليهم لتعدت العقوبة إلى من لا تجب فيهم الجماعة، والعقوبة إذا خشي أن تتعدى إلى من لا ذنب له امتنعت،^{٦١} فكان هذا مانعا للنبي ﷺ من تحريقها والاكتفاء بالهم على ذلك للمبالغة والتهديد. ومن العلماء من ذهب إلى أن المراد بالهم ليس الفعل وإنما التهديد والوعيد وذلك لكون المنافقين يخافون ولا يستحون، فكان من المناسب لهم التهديد والوعيد، ففعل النبي ﷺ قصد تهديدهم وإخافتهم، فلما بلغهم ذلك حافظوا على الجماعة وازداد المسلمون حرصا عليها، فكان ذلك ترميها لهم،^{٦٢} فيه تقديم التهديد والوعيد على العقوبة، قال ابن دقيق العيد: (وسره أن المفسدة إذا ارتفعت بالأهون من الزواجر اكتفي عن العقوب، فيقدم الوعيد وتؤخر العقوبة).^{٦٣}

٢, ٣, ٢ الجانب الثاني

ما هو المقصود بالتحريق الوارد هل للأبدان أم للبيوت والمتاع أم لهما معا؟ انطلاقا من اختلاف العلماء في توجيه حديث النبي ﷺ من المراد بالهم بالتحريق هل هو التهديد والتخويف؟ أم كان يراد بها حقيقة الفعل، اختلف من ذهب إلى أنها حقيقة في الفعل إلى المقصود بالتحريق الأبدان، أم البيوت والأمتعة. من العلماء من فهم بأن التحريق المقصود به البيوت والمتاع والأرواح معا، ومنهم من ذهب إلى أن المقصود هو تحريق البيوت والمتاع وليس الأرواح، فإن حدث واحترقت كانت الأرواح تبعا وليست مقصودة لذاتها. وذهب صاحب الذخيرة إلى أن لفظ أحرّق بتشديد الراء للتكثير والمبالغة في التحريق، وفيه إشعار بأن العقوبة ليست قاصرة على المال، بل المراد تحريق المقصودين، والبيوت تبع للقاطنين بها.^{٦٤} وذهب ابن الملقن إلى جواز تعدّي العقوبة إلى المال والبدن، إذ الحديث فيه ما يدل على أن من ترك سنة من سنن النبي ﷺ يعاقب في نفسه وماله، إذ أن حرق المنازل عقوبة في المال على عمل الأبدان.^{٦٥} وجاء في فتح الباري: (النهي عن التحريق واقع في النفوس وذوات الأرواح، فإن قيل إن تحريق بيت العاصي يؤدي إلى تحريق نفسه وهو ممنوع، قيل: إنها يقصد بالتحريق داره ومتاعه فإن أتى على نفسه لم يكن مقصودا

⁶¹ Ibn Rajab al-Ḥanbalī, 4:459.

⁶² Mūsā Shāhīn Lāshīn, *Fatḥ al-Mun'im Sharḥ Ṣaḥīḥ Muslim* (Cairo: Dār al-Shurūq, 2020), 3:372.

⁶³ Muḥammad ibn 'Alī Abū al-Fatḥ Taqīy al-Dīn Ibn Daqīq al-ʿId, *Iḥkām al-Aḥkām Sharḥ 'Umdat al-Aḥkām* (Cairo: Maktabah al-Sunnah, 1994), 1:197.

⁶⁴ Muḥammad ibn 'Alī ibn Ādam al-Ithiyūbī, *Dhakhīrat al-'Uqbā Fī Sharḥ al-Mujtabā* (Riyadh: Dār al-Mī'rāj al-Dawliyyah, 1996), 1:541.

⁶⁵ 'Umar ibn 'Alī Abū Ḥafṣ Sirāj al-Dīn Ibn al-Mulaqqīn, *al-Tawḍīḥ Li Sharḥ al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ* (Qatar: Ministry of Awqāf and Islamic Affairs, 2008), 15:499.

لذاته وإنما كان تبعاً)،^{٦٦} فيكون المقصود بذلك تحريق الديار والمتاع، وتحريق الأنفس لم يكن مقصوداً لذاته وإنما جاء تبعاً له.

٢,٣,٣ الجانب الثالث

مسألة التعزير بالمال بإتلافه. اختلف العلماء في جواز التعزير بالمال على قولين:
القول الأول: يرى جمهور الفقهاء جواز التعزير بالمال سواء كان ذلك بإتلاف المال أو أخذه. وإليك بعض النصوص من كل مذهب من المذاهب الثلاثة تبين آرائهم في ذلك:

أ. المذهب الحنفي

يرى الحنفية جواز التعزير بالمال، (ويكون أي التعزير: بالهجوم على بيت المفسدين وبالإخراج من الدار وهدمها وكسر دنان الخمر وإن ملحوها).^{٦٧}
وقال في الحاشية نقلاً عن البزازیة: (ذكر الصدر الشهيد من أصحابنا أنه يهدم البيت على من اعتاد الفسق وأنواع الفساد في داره).^{٦٨}

أمّا بالنسبة للتعزير بأخذ المال فقد منع ذلك أبو حنيفة ومحمد بن الحسن، وجوزه الإمام أبو يوسف من الحنفية، قال ابن الهمام رحمه الله عليه: (وعن أبي يوسف يجوز التعزير للسلطان بأخذ المال وعندهما، أي -أبو حنيفة ومحمد بن الحسن - وباقي الأئمة لا يجوز).^{٦٩}

ب. المذهب المالكي

يرى المالكية جواز التعزير بالمال أخذاً أو إتلافاً، قال ابن فرحون: (والتعزير بالمال قال به المالكية ولهم تفصيل في ذلك، فمن ذلك ما روي: عن مالك أنه قال في الفاسق الذي يأوي إليه الفاسق وأهل الخمر يخرج من داره وتباع عليه، وكذا روي عنه أنه كان يستحب أن يحرق بيت الخمار المسلم الذي يبيع الخمر، وكذا النصراني بعد أن يزجر عن ذلك ولم ينزجر).^{٧٠}

ج. المذهب الحنبلي

⁶⁶ Ibn Rajab al-Ḥanbalī, *Fatḥ al-Bārī Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, 5:360.

⁶⁷ Muḥammad ibn 'Alī al-Hanafī al-Ḥaṣkafī, *al-Durr al-Mukbtār Sharḥ Tanwīr al-Abṣār Wa Jāmi' al-Biḥār* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2002), 4:64.

⁶⁸ al-Ḥaṣkafī, 4:64.

⁶⁹ Muḥammad ibn 'Abd al-Wāḥid al-Sīwāsī Kamāl al-Dīn Ibn al-Humām and Aḥmad ibn Qawdir Qāḍī Zādeh, *Sharḥ Fatḥ al-Qadīr* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2003), 5:345.

⁷⁰ Ibrāhīm ibn Muḥammad Abū al-Wafā' Burhān al-Dīn Ibn Farḥūn, *Tabṣīrat al-Ḥukkām Fī Uṣūl al-Aqḍiyah Wa Manābij al-Aḥkām* (Riyadh: Dār 'Ālam al-Kutub, 2003), 2:163 with slight modification.

جواز التعزير بالمال سواء كان بالأخذ أو بالإتلاف، قال في كشف القناع: والتعزير بالمال سائغ قولاً واحداً وقول الموفق أبي محمد المقدسي لا يجوز أخذ ماله منه إلى ما يفعله الحكام الظلمة.⁷¹

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه تعالى: والتعزير بالمال سائغ إتلافاً وأخذاً وهو جار على أصل أحمد لأنه لم يختلف أصحابه أن العقوبات في الأموال غير منسوخة كلها وقول الشيخ أبي محمد المقدسي ولا يجوز أخذ مال المعزّر فإشارة منه إلى ما يفعله الولاة الظلمة.⁷²

أدلة المجيزين للتعزير بالمال:

- استدل المجيزون للتعزير بالمال أخذاً أو إتلافاً بأدلة كثيرة
- قوله تعالى: ﴿فَجَعَلَهُمْ جُودًا إِلَّا كَبِيرًا لَهُمْ لَعَلَّهُمْ إِلَيْهِ يَرْجِعُونَ﴾ [الأنبياء: ٥٨]، إن إبراهيم عليه السلام قد كسر أصنام المشركين، وهذا إتلاف للمنكر لردع الكفار وزجرهم، وتبين أن الأصنام لا تنفع ولا تضر، وقد قص الله سبحانه وتعالى علينا ذلك من غير إنكار فكان شرعاً لنا، وكان دليلاً على جواز التعزير بالمال.
- قوله تعالى: ﴿مَا قَطَعْتُمْ مِنْ لَيْتَةٍ أَوْ تَرَكْتُمُوهَا قَائِمَةً عَلَى أُصُولِهَا فَبِإِذْنِ اللَّهِ وَلِيُخْزِيَ الْفَاسِقِينَ﴾ [الحشر: ٥]، ففي الآية دليل على أن الرسول ﷺ أمر بقطع نخيل يهود بني النضير وقطع أشجارهم ليجبرهم على التسليم له أثناء الحصار وأنزل الله تعالى هذه الآية يؤيد فعل الرسول ذلك، فدل على جواز التعزير بالمال إذ أن الشجر والنخل من المال.
- قوله تعالى: ﴿وَأَنْظُرْ إِلَى إِلَهِكَ الَّذِي ظَلْتَ عَلَيْهِ عَاكِفًا لَنْتَحَرِّقَنَّهُ ثُمَّ لَنْنِسِفَنَّهُ فِي الْيَمِّ نَسْفًا﴾ [طه: ٩٧]. فدل على جواز التعزير بالمال.
- عن سلمة بن الأكوع رضي الله عنه أن النبي ﷺ رأى نيراناً تتوقد يوم خيبر فقال: علام توقد هذه النيران؟ قالوا: على الحمر الأنسية، قال اكسروها، قالوا ألا نهرقها ونغسلها؟ قال اغسلوا رواه مسلم، ففي الحديث دلالة على أن أمر الرسول ﷺ بكسرها دليل على جواز التعزير بالمال.
- عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: والذي نفسي بيده لقد هممت أن أمر بحطب فيحطب ثم أمر بالصلاة فيؤذن لها ثم أمر رجلاً فيؤم الناس ثم أخالف إلى رجال فأحرق عليهم بيوتهم، والذي نفسي بيده لو يعلم أحدهم أنه يجد عرفاً سميناً أو مرامتين حسنتين لشهد العشاء رواه

⁷¹ Manṣūr ibn Yūnus al-Buhūtī, *Kashshāf al-Qinā' an Matn al-Iqnā'* (Beirut: 'Ālam al-Kutub, 1997), 6:125.

⁷² Sāmī ibn Muḥammad Ibn Jād Allah, *al-Ikhtiyārāt al-Fiqhiyyah Li Shaykh al-Islām Ibn Taymiyyah Ladā Talamidhibi* (Jeddah: Mujamma' al-Fiqh al-Islāmī, n.d.), 516–17.

البخاري ومسلم،⁷³ دلّ الحديث على أنّ الرسول ﷺ همّ بإحراق بيوت المتخلفين عن الصلاة، فدل على جواز التعزير بالمال، لأن الرسول ﷺ لا يهم إلا بما هو جائز.

• عن عبد الله بن عمرو بن العاص ﷺ قال: رأى رسول الله ﷺ عليّ ثوبين معصفرين فقال: أملك أمرتك بهذا؟ قلت أغسلهما يا رسول الله؟ قال: بل أحرقهما زاد في رواية: أن هذه من ثياب الكفار فلا تلبسهما. رواه مسلم وأبو داود والنسائي،⁷⁴ فالرسول ﷺ أمره أن يحرقهما عقوبة له لمشابهته الكفار، فدل على جواز التعزير بالمال.

وقد نوّقت هذه الأدلة من قبل المانعين بمناقشتين:

المناقشة الأولى: أن العقوبة بإتلاف المال كانت في أول الإسلام ثم نسخت.

الرد على المناقشة:

قد رد على هذا الإمام ابن القيم رحمه الله فقال: ومن قال أنّ العقوبات المالية منسوخة وأطلق ذلك فقد غلط على مذاهب الأئمة نقلاً واستدلالاً فأكثر هذه المسائل سائغ في مذهب أحمد وغيره، وكثير منها سائغ عند مالك وفعل الخلفاء الراشدين وأكابر الصحابة لها بعد موته ﷺ مبطل أيضاً لدعوى نسخها، والمدعون للنسخ ليس معهم كتاب ولا سنة ولا إجماع يصحح دعواهم ثم قال ومن ادعى أنها منسوخة بالإجماع فهذا خطأ أيضاً فإن الأمة لم تجمع على نسخها، ومحال أن ينسخ الإجماع السنة.⁷⁵

القول الثاني: يرى بعض العلماء عدم جواز التعزير بالمال، وهذا قول الشافعية في المذهب الجديد، أما القديم: فهو موافق للجمهور، وقد قال به بعض العلماء غير الشافعية، قال العلامة أبو الضياء الشيرازي رحمه الله: ولا يجوز على الجديد بأخذ المال،⁷⁶ وقال الجرذاني: ولا يجوز التعزير بحلق اللحية ولا بأخذ المال.⁷⁷

أدلة المانعين من التعزير بالمال:

استدل الشافعية ومن وافقهم على منع التعزير بالمال بأدلة منها:

أ. عموم الآيات التي تنهى عن أخذ مال المسلم إلا بحق، ومنها:

⁷³ Ibn Hajar al-ʿAsqalānī, *Fatḥ al-Bārī Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, 2:125.

⁷⁴ al-Mubārak ibn Muḥammad al-Jazarī Ibn al-Athīr, *Jāmiʿ al-Uṣūl Fī Aḥādīth al-Rasūl*, ed. ʿAbd al-Qādir al-Arnāʾūṭ (Maktabah al-Ḥilwānī, 1969), 11:281.

⁷⁵ Muḥammad ibn Abū Bakr Shams al-Dīn Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *al-Ṭuruq al-Ḥukmiyyah Fī al-Siyāsah al-Sharʿiyyah* (Jeddah: Muḥammad al-Fiqh al-Islāmī, 2007), 309.

⁷⁶ ʿAlī ibn ʿAlī Nūr al-Dīn Abū al-Ḍiyāʾ al-Shabrāmālīsī, *Ḥāshiyah Abī al-Ḍiyāʾ Nūr al-Dīn ʿAlī Ibn ʿAlī al-Shabrāmālīsī*, in *Nihāyat al-Muḥtāj Ilā Sharḥ al-Minhāj* (Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 2003), 8:19.

⁷⁷ Muḥammad ʿAbd Allāh al-Jardānī, *Fatḥ al-ʿAllām Bi Sharḥ Mursbid al-Anām* (Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 1997), 3:906.

قوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ وَتُدْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِتَأْكُلُوا

فَرِيقًا مِّنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْإِثْمِ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ١٨٨]

قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ

تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِّنكُمْ﴾ [النساء: ٢٩]

إن في الآيات دلالة على حرمة أخذ أموال الناس بالباطل والتعزير بأخذ المال يعتبر من أخذ أموال الناس بالباطل فلا يجوز إذاً.

ب. حديث أن رسول الله ﷺ قال في خطبته في حجة الوداع: إن دماءكم وأموالكم عليكم حرام . رواه البخاري^{٧٨}

وكذلك قوله ﷺ: لا يحل مال امرئ مسلم إلا بطيب نفسه رواه الدارقطني^{٧٩}

إن في الحديثين دلالة على أن الرسول ﷺ حرم مال المسلم إلا بحق، وأخذه عن طريق التعزير أخذ لمال المسلم بغير حق وبغير طيب نفسه فدل على عدم جواز التعزير بالمال.

ج. أن إباحة التعزير بالمال قد يغري الحكام الظلمة فيأخذون أموال الناس بالباطل.^{٨٠}

الرأي الشخصي في المسألة: بعد الاطلاع على المسألة والبحث في الأدلة بين المجيزين والمانعين، يرى الباحث أن القول هو ما ذهب إليه جمهور العلماء من جواز التعزير بالمال، وذلك لقوة أدلتهم وخصوصيتها بالمسألة بخلاف ما ورد من أدلة المخالفين والتي مفادها أن النصوص عامة، والعام يخص بالخاص، ولأن التعزير بالمال قد يكون أشد زجراً من غيره من العقوبات، وذلك لحب الناس للمال وحرصهم الشديد عليه.

٤, ٢ الفوائد والدروس المستفادة من الحديث

- إن المنافقين على نوعين: منافق نفاق كفر مخرج من الملة، ومنافق نفاق معصية، والذي أشار إليه الحديث المنافقين نفاق المعصية.
- إن الصلاة ثقيلة على المنافقين وهي أشد ثقل عليهم في العشاء والصبح، كون هاتين الصلاتين وقتيهما يكون في مقابلة النوم والراحة.

⁷⁸ Muḥammad ibn Ismā'īl al-Amīr al-Ṣan'ānī, *Subul al-Salām Sharḥ Bulūgh al-Marām*, ed. Muḥammad Nāṣir al-Dīn al-Albānī (Riyadh: Maktabah al-Ma'ārif, 2006), 2:264.

⁷⁹ 'Abd al-Salām ibn 'Abd Allāh Abū al-Barakāt Majd al-Dīn Ibn Taymiyyah, *al-Muntaqā Min Akbbār al-Muṣṭafā* (Cairo: al-Maktabah al-Tijāriyyah al-Kubrā, 1931), 4:140.

⁸⁰ 'Abd al-Qādir Audah, *al-Tasbīr al-Jinā'ī al-Islāmī Muqāranan Bi al-Qānūn al-Waḍ'ī* (Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, n.d.), 1:706.

- إن صلاة الصبح والعشاء ثقيلتين على المنافقين لأنّ تأديتهما تكون في الظلمة ولا يُتطلع في الغالب على المصلّين بخلاف الصلوات الأخرى.
- إنّ في الحديث دلالة صريحة على وجوب صلاة الجماعة على الرجال.
- إن النبي ﷺ لم يأذن للأعمى في التخلف عن الجماعة فدلّ ذلك على حرص النبي ﷺ على الحثّ على حضور صلاة الجماعة.
- إن تارك صلاة الجماعة لغير علة أو عذر آثم ويعتبر من المنافقين، وهذا ما دلّ عليه حديث ابن أمّ مكتوم.
- إنّ النبي ﷺ همّ بتحريق بيوت من تخلفوا عن صلاة الجماعة لكنّه لم يحرق بالفعل، ولعلّ كان همّه من قبيل المبالغة والتشديد في الحثّ على صلاة الجماعة.
- إن النبي ﷺ امتنع من التحريق مع قدرته على فعله لأحد الأمرين: إما لوجود الأطفال والنساء في بيوت المتخلفين وهم غير مطالبون بصلاة الجماعة على وجه الإلزام، وإما لأنّ الحديث نسخه حديث لا يعذب بالنار إلا ربّ النار .
- يجوز أن يرد من النبي ألفاظ مختلفة وذلك بحسب الوقائع، فكما تبيّن في الروايات المختلفة في تحديد الصلاة التي تخلف عنها المنافقون.
- إنّ الصلاة الواجبة على الرجال الجماعة فيها هيّ الصلوات الخمس وصلاة الجمعة، وتأكيد النبي ﷺ للصبح والجمعة إنّما كان من قبيل أنّهما قد يعجز عنهما المسلم.
- إن صلاة الجماعة مظهر من مظاهر المساواة والأخوة بين المسلمين، خاصّة في ظلّ ما يحاك للمسلمين من محاولة تفرقتهم وكسر شوكتهم وإبعادهم عن دينهم.

خاتمة

بعد تناول هذا الحديث بالدراسة والبحث، والاطلاع عليه في مضائه، وتخرجه والخلوص إلى أنّ الحديث صحيح باختلاف طرق ورواياته، يمكن القول إنه ليس فيه تعارض أو إشكالات بل كلها مجرد قصور فهم أو توهم، أو محاولة للتشكيك في أحاديث المصطفى ﷺ، وقد توسعت الألفاظ فيه وتعددت، وهذا التعدد يكمل بعضه بعضاً ولا يتعارض، فحسب ما استنتجه الباحث أنّ صلاة الجماعة هي كما ذهب إليه النووي وفصله أنّها فرض كفاية في الصلوات الخمس، وفرض عين في صلاة الجمعة، ويختلف حكمها في صلاة النافلة، كما أنّ أهمّ بالتحريق همّ بما يستطيع النبي ﷺ فعله، ولكن لم يفعله مع حصول الاستطاعة حيث أنّه همّ فقط لوجود المانع، وهمّ النبي ﷺ ليس من باب القيام به ولا من باب التهديد الفعلي، وإنّا من باب التشديد والتحذير على سوء الفعل والتنبيه والحثّ على السعي لمخالفة ذلك وعدم الوقوع فيه لما في ذلك من التشبّه بالمنافقين، ووعيد عنه لمن يتخلف عنها بلا عذر، كما أنّه لا تعارض بين القرآن وبين الحديث وإنّما هو من قبيل حمل المطلق على المقيّد وتخصيص القرآن الكريم بالسنة النبوية، كما أرجع الباحث تعدد الروايات الواردة في الحديث إلى تعدد الوقائع والأخبار وهذا حديث في كثير من الأحاديث كحديث سفر المرأة بلا محرم.

References

- Abū Dāwūd al-Ṭayālīsī, Sulaymān ibn Dāwūd. *Musnad Abī Dāwūd al-Ṭayālīsī*. Edited by Muḥammad ibn 'Abd al-Muḥsin al-Turkī. Saudi Arabia: Hajar li al-Ṭibā'ah wa al-Nashr wa al-Tawzī', 1999.
- Abū Dāwūd, Sulaymān ibn al-Ash'ath al-Azdī al-Sajistānī. *al-Sunan*. Edited by Muḥammad 'Awwāmah. 1st ed. Beirut: Mu'assasah al-Rayyān, 1998.
- al-Bājī, Sulaymān ibn Khalaf al-Qurṭubī al-Andalusī Abū al-Walīd. *al-Muntaqā Sharḥ al-Muwatṭā*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1999.
- al-Bayhaqī, Aḥmad ibn al-Ḥusayn al-Khasrawjirdī. *al-Sunan al-Kubrā*. Edited by Muḥammad 'Abd al-Qādir 'Aṭā. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2003.
- al-Bazzār, Aḥmad ibn 'Amru Abū Bakr. *al-Baḥr al-Zakḥkhār (Musnad al-Bazzār)*. Edited by Maḥfūz al-Raḥmān Zayn Allah. Madinah: Maktabah al-'Ulūm wa al-Ḥikam, 1988.
- al-Buhūtī, Maṣṣūr ibn Yūnus. *Kashshāf al-Qinā' 'an Matn al-Iqnā'*. Beirut: 'Ālam al-Kutub, 1997.
- al-Bukhārī, Muḥammad ibn Ismā'īl. *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Beirut: Dār Ṭawq al-Najāt, 2001.
- al-Ḥākim, Muḥammad ibn 'Abd Allāh Ibn al-Bayyī' Abū 'Abd Allāh. *al-Mustadrak 'alā al-Ṣaḥīḥayn*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1990.
- al-Ḥanafī, Yūsuf ibn Mūsā Abū al-Maḥāsīn. *al-Mu'taṣar Min al-Mukhtaṣar Min Mushkil al-Āthār*. Beirut: 'Ālam al-Kutub, n.d.
- al-Ḥaṣkafī, Muḥammad ibn 'Alī al-Hanafī. *al-Durr al-Mukhtār Sharḥ Tanwīr al-Abṣār Wa Jāmi' al-Biḥār*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2002.
- al-Haythamī, 'Alī ibn Abū Bakr Abū al-Ḥasan Nūr al-Dīn. *Majma' al-Zawā'id Wa Manba' al-Fawā'id*. Edited by Ḥusayn Salīm Asad. Beirut: Dār al-Minhāj, 2015.
- al-Ithyūbī, Muḥammad ibn 'Alī ibn Ādam. *Dhakhīrat al-'Uqbā Fī Sharḥ al-Mujtabā*. Riyadh: Dār al-Mī'rāj al-Dawliyyah, 1996.
- al-Jardānī, Muḥammad 'Abd Allāh. *Faṭḥ al-'Allām Bi Sharḥ Murshid al-Anām*. Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 1997.
- al-Jurjānī, 'Alī ibn Muḥammad. *Mu'jam al-Ta'rīfāt*. Edited by Muḥammad Ṣiddīq al-Minshāwī. Cairo: Dār al-Faḍīlah, n.d.
- al-Khaṭṭābī, Ḥamd ibn Muḥammad Abū Sulaymān al-Bustī. *Gharīb al-Ḥadīth*. Edited by 'Abd al-Karīm al-'Azabawī. 2nd ed. Makkah: Umm al-Qura University, 2001.
- al-Nasā'ī, Aḥmad ibn Shu'ayb Abū 'Abd al-Raḥmān. *al-Mujtabā Min al-Sunan*. Edited by 'Abd al-Fattāḥ Abū Ghuddah. Aleppo: Maktab al-Maṭbū'āt al-Islāmiyyah, 1986.
- al-Nawawī, Yaḥyā ibn Sharaf Abū Zakariyyā. *al-Majmū' Sharḥ al-Muhadhdhab*. Edited by Muḥammad Najīb al-Muṭṭī. Maktabah al-Irshād, n.d.
- al-Qāḍī 'Iyāḍ, Ibn Mūsā al-Yaḥṣabī Abū al-Faḍl. *Ikmāl al-Mu'lim Bi Fawā'id Muslim*. Mansoura: Dār al-Wafā', 1998.
- . *Mashāriq al-Anwār 'alā Ṣiḥāḥ al-Āthār*. Tunisia: al-Maktabah al-'Atīqah, n.d.

- al-Ṣanʿānī, Muḥammad ibn Ismāʿīl al-Amīr. *Subul al-Salām Sharḥ Bulūgh al-Marām*. Edited by Muḥammad Nāṣir al-Dīn al-Albānī. Riyadh: Maktabah al-Maʿārif, 2006.
- al-Sarakhsī, Muḥammad ibn Aḥmad Abū Bakr. *al-Mabsūṭ*. Beirut: Dār al-Maʿrifah, 1993.
- al-Shabrāmāllīsī, ʿAlī ibn ʿAlī Nūr al-Dīn Abū al-Ḍiyāʾ. ʿHāshiyah Abī al-Ḍiyāʾ Nūr al-Dīn ʿAlī Ibn ʿAlī al-Shabrāmāllīsī. In *Nihāyat al-Muḥtāj Ilā Sharḥ al-Minhāj*. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 2003.
- al-Ṭabrānī, Sulaymān ibn Aḥmad. *al-Muʿjam al-Awsaṭ*. Edited by Ṭāriq ʿAwaḍ Allah. Cairo: Dār al-Ḥaramayn, 1995.
- . *al-Muʿjam al-Kabīr*. Edited by Ḥamdī ʿAbd al-Majīd al-Salafī. Madinah: Maktabah al-ʿUlūm wa al-Ḥikam, 1983.
- al-Ṭahāwī, Aḥmad ibn Muḥammad ibn Salāmah Abū Jaʿfar. *Sharḥ Mushkil al-Āthār*. Beirut: Muʿassasah al-Risālah, 1994.
- al-Tirmidhī, Muḥammad ibn ʿĪsā Abū ʿĪsā. *al-Jāmiʿ al-Kabīr*. Edited by Bashir Awwad Maʿruf. Beirut: Dar al-Gharb al-Islami, 1998.
- al-ʿIrāqī, ʿAbd al-Raḥīm ibn al-Ḥusayn Zayn al-Dīn Abū al-Faḍl. *Ṭarḥ al-Tathrīb Fī Sharḥ al-Taqrīb*. Beirut: Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī, n.d.
- Audah, ʿAbd al-Qādir. *al-Tashrīʿ al-Jināʾī al-Islāmī Muqāraran Bi al-Qānūn al-Waḍʿī*. Beirut: Dār al-Kitāb al-ʿArabī, n.d.
- Ibn al-Athīr, al-Mubārak ibn Muḥammad al-Jazarī. *Jāmiʿ al-Uṣūl Fī Aḥādīth al-Rasūl*. Edited by ʿAbd al-Qādir al-Arnāʾūṭ. Maktabah al-Ḥilwānī, 1969.
- Ibn al-Humām, Muḥammad ibn ʿAbd al-Wāḥid al-Sīwāsī Kamāl al-Dīn, and Aḥmad ibn Qawḍir Qāḍī Zādeh. *Sharḥ Faṭḥ al-Qadīr*. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 2003.
- Ibn al-Mulaqqin, ʿUmar ibn ʿAlī Abū Ḥafṣ Sirāj al-Dīn. *al-Tawḍīḥ Li Sharḥ al-Jāmiʿ al-Ṣaḥīḥ*. Qatar: Ministry of Awqāf and Islamic Affairs, 2008.
- Ibn Balbān, ʿAlī ʿAlāʾ al-Dīn. *al-Iḥsān Fī Taqrīb Ṣaḥīḥ Ibn Ḥibbān*. Beirut: Muʿassasah al-Risālah, 1988.
- Ibn Daqīq al-ʿId, Muḥammad ibn ʿAlī Abū al-Faṭḥ Taqīy al-Dīn. *Iḥkām al-Aḥkām Sharḥ ʿUmdat al-Aḥkām*. Cairo: Maktabah al-Sunnah, 1994.
- Ibn Farḥūn, Ibrāhīm ibn Muḥammad Abū al-Wafāʾ Burhān al-Dīn. *Tabṣīrat al-Ḥukkām Fī Uṣūl al-Aqḍīyah Wa Manāḥij al-Aḥkām*. Riyadh: Dār ʿĀlam al-Kutub, 2003.
- Ibn Hajar al-ʿAsqalānī, Aḥmad ibn Muḥammad ibn ʿAlī. *Faṭḥ al-Bārī Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Riyadh: Dār al-Salām, 2000.
- Ibn Ḥanbal, Aḥmad ibn Muḥammad Abū Abd Allāh. *al-Musnad*. Edited by Shuʿayb al-Arnāʾūṭ. Beirut: Muʿassasah al-Risālah, 2001.
- Ibn Ḥazm, ʿAlī ibn Aḥmad ibn Saʿīd al-Zāhirī. *al-Muḥallā Bi al-Āthār*. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 2003.
- Ibn Jād Allah, Sāmī ibn Muḥammad. *al-Ikhtiyārāt al-Fiqhiyyah Li Shaykh al-Islām Ibn Taymiyyah Ladā Talāmīdhihi*. Jeddah: Mujammaʿ al-Fiqh al-Islāmī, n.d.
- Ibn Khuzaymah, Muḥammad ibn Ishāq Abū Bakr. *Ṣaḥīḥ Ibn Khuzaymah*. Edited by Muhammad Mustofa al-Azami. Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1980.

- Ibn Mājah, Muḥammad ibn Yazīd al-Qazwīnī Abū 'Abd Allāh. *al-Sunan*. Edited by Bashshār 'Awwād Ma'rūf. Beirut: Dār al-Jīl, 1998.
- Ibn Qayyim al-Jawziyyah, Muḥammad ibn Abū Bakr Shams al-Dīn. *al-Ṭuruq al-Ḥukmiyyah Fī al-Siyāsah al-Shar'iyyah*. Jeddah: Mujamma' al-Fiqh al-Islāmī, 2007.
- Ibn Rajab al-Ḥanbalī, 'Abd al-Raḥmān ibn Aḥmad Zayn al-Dīn. *Fatḥ al-Bārī Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Madinah: Maktabah al-Ghurabā' al-Athariyyah, 1996.
- Ibn Rushd, Muḥammad ibn Aḥmad ibn Muḥammad al-Ḥafīd. *Bidāyat al-Mujtahid Wa Nihāyat al-Muqtaṣid*. Dār Ibn Ḥazm, 1995.
- Ibn Taymiyyah, 'Abd al-Salām ibn 'Abd Allāh Abū al-Barakāt Majd al-Dīn. *al-Muntaqā Min Akhbār al-Muṣṭafā*. Cairo: al-Maktabah al-Tijāriyyah al-Kubrā, 1931.
- Ibn 'Abd al-Barr, Yūsuf ibn 'Abd Allāh Abū 'Umar al-Namarī al-Qurṭubī. *al-Tamhīd Limā Fī al-Muwatta' Min al-Ma'ānī Wa al-Asānīd*. Edited by Muṣṭafā al-'Alawī and Muḥammad al-Bakrī. Morocco: Ministry of Awqāf and Islamic Affairs, 1967.
- Lāshīn, Mūsā Shāhīn. *Fatḥ al-Mun'im Sharḥ Ṣaḥīḥ Muslim*. Cairo: Dār al-Shurūq, 2020.
- Muslim, Ibn al-Ḥajjāj al-Naysābūrī. *Ṣaḥīḥ Muslim*. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, n.d.

مشكل ومُستشكَل الحديث وضوابطه

The Concept of *Mushkil* and *Mustashkal* in *Ḥadīth* Studies and its Criteria

Ahmed Elmogtaba Bannga *

د. أحمد المجتبى بانقا

Saad Eldin Mansour **

د. سعد الدين منصور

الملخص: تداخلت العديد من العوامل التي أدت إلى مشكل ومستشكَل الحديث، حيث تعلق الحديث بمختلف قضايا الإسلام في العقيدة والفقه والتشريع والمعرفة. وبما أن الجهد الذي بذله علماء الحديث يعد جهداً متعدد الجوانب ساهم بدوره في البناء المنهجي لهذه المدرسة الحديثية الفريدة، إلا أن قضايا الإشكال والاستشكال والتشابه، ومن ثم التفاوت الإدراكي، وتشعب مهام الحديث وتداخل ارتباطه باللغة والمناسبة وأسباب وروده والمسائل المتعلقة بالحديث عقيدة كانت أو تشريع، أو معرفة، كل هذه العوامل ساهمت بدورها في افتراق الطرق في تحليل وشرح وبيان قضايا المشكل الحديثي للناس مما أوجد مدارس فكرية متعددة متباينة. وهذه الورقة ارتأت أن تُعنى بدراسة وتوظيف منهجية في دراسة مشكل ومستشكَل الحديث. وهي معنية باستنباط ضوابط مبينة لحدود المشكل، وأسبابه، وأبعاده وآثاره، وهي ضوابط مبينة لتداخلات المشكل الحديثي ومفاصلته عما داخله من تعريفات، وتم تحديدها في ضوابط محددة وهي: تداخل المصطلحات، قبول رواية المشكل الحديثي، ضابط التعارض، ضابط تفاوت الإدراك لمدلولات الحديث المشكل، ضابط الميدان العملي للحديث المشكل.

الكلمات المفتاحية: مشكل الحديث؛ مستشكَل الحديث؛ دراسات حديثية؛ مصطلح الحديث؛ الدفاع عن السنة.

ABSTRACT: Many overlapping factors contributed to the appearance of problematic and problematised *ḥadīth*, as *ḥadīths* are related to various aspects of Islam, namely belief, jurisprudence, legislation, and knowledge. Since the efforts taken by *ḥadīth* scholars are multifaceted, it has contributed in turn to the methodological construction of this unique school. However, many issues such as ambiguity, similarity, and perceptual disparity, have led to the different approaches of analysing, explaining, and clarifying the problems found in *ḥadīths*. This subsequently created many different schools of thought. This paper is concerned with studying and employing the methodology of dealing with problematic and problematised *ḥadīths*. It suggests several principles and strategies to tackle and solve the problem, all of which were derived from the established sciences of *ḥadīth* criticism.

Keywords & phrases: *Mushkil al-ḥadīth*; *mustashkal al-ḥadīth*; *ḥadīth studies*; *ḥadīth terminologies*; defending the sunnah.

* Associate Professor. Department of Qur'ān and Sunnah Studies, Kuliyah of Islamic Revealed Knowledge and Human Sciences, International Islamic University Malaysia. Email: elmogtaba@iium.edu.my

** Associate Professor. Department of Qur'ān and Sunnah Studies, Kuliyah of Islamic Revealed Knowledge and Human Sciences, International Islamic University Malaysia.

مقدمة

تداخلت العديد من العوامل التي أدت إلى مشكل ومستشكل الحديث، حيث تعلق الحديث بمختلف قضايا الإسلام في العقيدة والفقه والتشريع والمعرفة، ثم ظاهر الغموض والخفاء والتداخل الاصطلاحي بين المشكل، والمتشابه، والمجمل، والخفي... الخ مما ساعد بدوره في تزاخم وخلط قضايا المشكل، والتي يمكن ملاحظتها بوضوح في العديد من المؤلفات التي عُنت بالإشكالات الحديثية.¹ وبالتالي أوجدت تلك الإشكالات والاستشكالات الحديثية رحاباً واسعة ولج من خلالها الكثير من الدراسات الناقدة للحديث ممن لا علاقة لهم بالبضاعة الحديثية، أو ممن لهم أجندة خفية أرادوا توظيف استشكال الحديث فيها.² وبما أن الجهد الذي بذله علماء الحديث يعد جهداً متعدد الجوانب ساهم بدوره في البناء المنهجي لهذه المدرسة الحديثية الفريدة، إلا أن قضايا الإشكال والاستشكال والمتشابه، ومن ثم التفاوت الإدراكي، وتشعب مهام الحديث وتداخل ارتباطه باللغة والمناسبة وأسباب وروده والمسائل المتعلقة بالحديث عقيدة كانت أو تشريع، أو معرفة، كل هذه العوامل ساهمت بدورها في افتراق الطرق في تحليل وشرح وبيان قضايا المشكل الحديثي للناس مما أوجد مدارس فكرية متعددة متباينة.

وهذه الورقة ارتأت أن تُعنى بدراسة وتوظيف منهجية في دراسة مشكل ومستشكل الحديث، بناء عليه فإن مكونات البحث ومحاوره تألفت من: مفهوم مشكل ومستشكل الحديث: من خلال التعريف به وبيان المراد منه، والتفريق بين المشكل والمستشكل مما يسهم بدوره في حصر مفهوم الإشكال والاستشكال في دوائره المخصوصة. تأريخ نشأة المشكل واستشكال المصطلح: من خلال تتبع مراحل تاريخ نشأة وتطور المشكل الحديثي، وأثر تلك المراحل على الإشكالات الحديثية الناتجة من إفرازات الخلافات المذهبية السياسية والفكرية، ومن ثم مناقشة إشكالية المصطلح من حيث تداخله مع غيره، وأثر تفاوت الإدراك في استشكال الحديث الشريف. ضوابط نقد المشكل الحديثي: وهو معني باستنباط ضوابط مبينة لحدود المشكل، وأسبابه، وأبعاده وآثاره، وهي ضوابط مبينة لتداخلات المشكل الحديثي ومفاصلته عما داخله من تعريفات، وتم تحديدها في ضوابط محددة وهي: تداخل المصطلحات، قبول رواية المشكل الحديثي، ضابط التعارض، ضابط تفاوت الإدراك لمدلولات الحديث المشكل، ضابط الميدان العملي للحديث المشكل.

¹ Abū al-Faḍl ibn Mūsā al-Yaḥṣubī 'Iyāḍ, *al-Shifā Bi Ta'rīf Ḥuqūq al-Muṣṭafā* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, n.d.), 2:251.

أبرز من انتهج ذلك ابن فورق في كتابه مشكل الحديث، فقد جمع فيه كثيراً من أحاديث الصفات التي ربما تشكل على الإدراكات البشرية لتعلقها بعالم الغيب وليست من الإشكالات التي تدارك بالتأمل، فكانت سبباً في إنكار تكلفه فيها فضلاً عن إيراده أحاديث ضعيفة وموضوعة ولا أصل لها... وكان يكفيه طرحها وبغنيه عن الكلام التنبيه على ضعفها... واجتثاثها من أصلها.

² Khādim Ḥusayn Ilāhī Bakhsh, *al-Qur'āniyyūn Wa Shubbātuhum Ḥawla al-Sunnah* (Taif: Maktabah al-Ṣiddiq, 1989), 71-204.

ظهرت فرق فكرية ساهمت في استشكال اللفظ الحديثي بناء على معتقداتهم واتجاهاتهم وكان من أبرزهم قديما الشيعة والمعتزلة والخوارج، ومن ثم القرآنيون، والعصرانيون... الخ. ولكل من الفرق السالفة أتباع ومتعاطفون صبوا جهدهم في التشكيك في الحديث واستشكال ألفاظه.

١. مفهوم المشكل والمستشكل

مفهوم المشكل لغةً: هو المختلط والمتلبس. يقال ارتجنت الزُبْدَةُ إذا اختلطت باللبن فلم تَخْلُصْ منه، وإذا خلصت الزبدة فقد ذهب الارتجان، يضرب هذا مثلاً للأمر المشكل لا يَهْتَدَى لِإِصْلَاحِهِ:^٣
فَمَا زَالَتِ الْقَتْلَى تَمُورُ دِمَاؤُهَا ... بِدَجَلَةٍ حَتَّى مَاءٌ دَجَلَةٌ أَشْكُلُ
وفي الحديث: «كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَشْكَلَ الْعَيْنِ مِنْهُوسَ الْعَقَبَيْنِ»^٤

ويطلق على الموافقة والتشابه وهي في ذاتها تفيد الصعوبة في التمايز بين الأشياء: لذلك عرفه الجرجاني بقوله:
"المشكل هو ما لا ينال المراد منه إلا بتأمل بعد الطلب" ومن ثم علق على ذلك بقوله: وهو الداخل في أشكاله أي في أمثاله وأشباهه. كما في قولهم: أحرم إذا دخل في الحرم وصار ذا حرمة كقوله تعالى: ﴿قَوَارِيرًا مِنْ فِضَّةٍ﴾ [الإنسان: ١٦]، أنه أشكل في أواني الجنة لاستحالة اتخاذ القارورة من الفضة والأشكال هي الفضة والزجاج. فإذا تأملنا علمنا أن تلك الأواني لا تكون من الزجاج ولا التعريفات من الفضة، بل لها حظ منهما، إذ القارورة تستعار للصفاء والفضة للبياض فكانت الأواني في صفاء القارورة وبياض الفضة.^٥

إِسْتَشْكَلَ: استشكل على، استشكلًا، فهو مُسْتَشْكِلٌ، والمفعول مُسْتَشْكَلٌ عليه بمعنى التَّبَسُّ.^٦

المشكل اصطلاحاً: مفهوم المشكل عند عدد من علماء الحديث يدخل في مسمى مختلف الحديث الذي ظهرت العديد من المؤلفات فيه مثل: تأويل مختلف الحديث لابن قتيبة،^٧ ومختلف الحديث لابن فورك، ومشكل الآثار للطحاوي، وبالرغم من ذلك لم يكن هناك تعريف اصطلاحى دقيق لمفهوم المشكل عند قدامى المحدثين بينما كان تعريفاً بحال المشكل وطرق فهمه التي بُنِيَتْ إما عن طريق مقارنة الروايات، أو التأويل عن طريق الاستدلال النقلى أو العقلي أو التاريخي - كما يتبين من خلال ضرب الأمثال في ثنايا البحث بإذن الله تعالى - كالتى وردت في عبارات القاضي عياض في عرضه لرأي مالك في مفهوم المشكل عند الإمام الطحاوي كما يتبين في هذا المبحث أدناه، مما يتبين أن كثير من قضايا

³ Jamāl al-Dīn Muḥammad Ibn Manzūr, *Lisān al-ʿArab* (Cairo: Dār al-Maʿarif, n.d.), 3:129.

⁴ al-Mubārak ibn Muḥammad al-Jazārī Ibn al-Athīr, *al-Nihāyah Fī Gharīb al-Ḥadīth Wa al-Athar* (Beirut: al-Maktabah al-ʿIlmiyyah, 1979), 2:1204.

⁵ Ismāʿīl ibn ʿUmar Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qurʾān al-Azīm* (Beirut: Dār Maktabah al-Hilāl, 1986), 6:319.

قال ابن عباس ومجاهد والحسن البصري: بياض الفضة في صفاء الزجاج، والقوارير لا تكون إلا من زجاج، فهذه الأكواب هي من فضة وهي مع هذا شفاقة يرى ما في باطنها من ظاهرها، وهذا مما لا نظير له في الدنيا. قال ابن المبارك عن إسماعيل عن رجل عن ابن عباس: "ليس في الجنة شيء إلا قد أعطينم في الدنيا شبهه إلا قوارير من فضة" عزاه ابن كثير لابن أبي حاتم.

⁶ ʿAlī ibn Muḥammad al-Jurjānī, *al-Taʾrīfāt* (Beirut: Dār al-Kitāb al-ʿArabī, 1984).

⁷ Aḥmad Mukhtār ʿAbd al-Ḥamīd, *Muʿjam al-Lughah al-ʿArabiyyah al-Muʿāṣarah* (ʿAlam al-Kutub, 2008), 2:1227.

⁸ ʿAbd Allah ibn Muslim Abū Muḥammad Ibn Qutaybah, *Taʾwīl Mukhtalif al-Ḥadīth* (Beirut: Dār al-Jīl, 1972), 229.

من خلال الاطلاع على كتاب ابن قتيبة يلاحظ أن الكتاب جمع بين مشكل الحديث ومختلف الحديث، بل لقد أورد فيه المتشابه من الحديث كحديث الصورة، وحديث إذا وقع الذباب... الخ.

المشكل راجعة إلى استشكل للحديث نسبة للتفاوت الإدراكي، أو أن يكون الأمر من قبيل المتشابه لتعلقه بأمور فوق مدارك البشر.

بعد هذه المقدمة تبين أن التعريفات الاصطلاحية للمشكل متقاربة تدور حول معاني الاختلاط، والاشتباه، والالتباس. وكلها تفيد خفاء المراد وصعوبة تبينه إلا بدليل خارجي، أو التأمل المجرد. وممكننا الوقوف على أشهر التعريفات للمشكل وقد ارتأيت أن تجمع بين تعريفات الأصوليين وذلك بالوقوف على تعريف السرخسي والبزدوي، وتعريفات العديد من المحدثين:

قال فيه السرخسي: "اسم لما يشتبه المراد منه بدخوله في أشكاله على وجه لا يعرف المراد إلا بدليل يتميز به من بين سائر الأشكال... ثم أضاف قائلاً: فالتمييز بين الأشكال ليوقف على المراد قد يكون بدليل آخر، وقد يكون بالمبالغة في التأمل حتى يظهر به الراجح فيتبين به المراد."⁹

أما البزدوي الحنفي الأصولي فأشار إلى أن المشكل له تداخل مع الخفي، والمجمل، والمتشابه. وبما أن البحث معني بدراسة المشكل ومداخلاته الاصطلاحية فمن الأنسب إيراد تعريفات البزدوي للمشكل ومداخلاتها وهي:

أ. المشكل: ما ازداد خفاء على الخفي ولا ينال المراد منه إلا بالطلب ثم بالتأمل حتى يتميز عن أشكاله، وهذا لغموض في المعنى أو لاستعارة بدیعة ولذلك يسمى غريباً.

ب. الخفي: اسم لكل ما اشتبه معناه وخفي مراده بعارض غير الصيغة لا ينال إلا بالطلب.

ج. المجمل: وهو ما ازدحت فيه المعاني واشتبه المراد منه اشتباها لا يدرك بنفس العبارة، بل بالرجوع إلى الاستفسار، ثم الطلب، ثم التأمل.

د. المتشابه: لا طريق لدركه حتى سقط طلبه ووجب اعتقاد الحقيقة فيه.¹⁰

والذي يلاحظ على التعريف الأصولي للمشكل عدم اشتراط القبول فيما أشكل من الحديث، وعلى ذلك فالمشكل عندهم: ما أشكل على الفهم بسبب من الأسباب وأمكن إزالة هذا الإشكال بتأمل أو دليل خارجي. لذا فإن هذا التعريف الأصولي أهمل جانب النظر في الأحاديث المشككة من جهة القبول، فالحديث إن لم يكن مقبولا من حيث الرواية فلا طائل في إزالة إشكاله. وهو ما حوته عبارات قدامى المحدثين الداعية إلى التحري في اعتبار الإثبات شرطاً في التعريف بالمشكل. وهذا بين في معرض كلام القاضي عياض في تناوله عرضاً لرأي الإمام مالك يقول: "... ما ورد من أخباره وأخبار سائر الأنبياء عليهم السلام في الأحاديث مما في ظاهره إشكال، يقتضي أموراً لا تليق بهم بحال، ويحتاج

⁹ Muḥammad ibn Aḥmad Abū Bakr al-Sarakhsī, *Uṣūl al-Sarakhsī* (Hyderabad: Lujnah Ihya' al-Ma'ārif al-'Uthmāniyyah, 1993), 1:168.

¹⁰ 'Alī ibn Muḥammad al-Bazdawī, *Kanz al-Wuṣūl Ilā Ma'rīfat al-'Uṣūl* (Karachi: Javed Press, n.d.), 1:9; Aḥmad ibn Muḥammad Abū 'Alī al-Shāshī, *Uṣūl al-Shāshī* (Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1982), 1:80.

إلى تأويل وتردد احتمال. فلا يجب أن يتحدث منها إلا بالصحیح، ولا يروى منها إلا المعلوم الثابت... ورحم الله مالكا فلقد كره التحدث بمثل ذلك من الأحاديث الموهمة للتشبيه والمشكلة المعنى.¹¹

ويتبين اشتراط القبول في رواية المشكل بشكل جلي في قول الإمام الطحاوي قال: "فإني نظرت في الآثار المروية عنه بالأسانيد المقبولة التي نقلها ذوو الثبوت فيه والأمانة عليها، وحسن الأداء لها، فوجدت فيها أشياء مما سقطت معرفته والعلم بها فيه من أكثر الناس، فمال قلبي إلى تأملها، وتبيان ما قدرت عليها من مشكلها من استخراج الأحكام التي فيها ومن نفي الإحالات عنها."¹²

الذي يظهر من تعريف الإمام الطحاوي أنه حوى أموراً عديدة تمثلت في كون الحديث مروي عنه ﷺ، وروايات مقبولة، مع وجود ما يحول دون إدراكه بالنظر المجرد.¹³

وعلى هذه الشاكلة عرفه المعاصرون من علماء الحديث والذين نكتفي بذكر طائفة منهم:

فالشيخ السحاحي عرفه بقوله: "حديث صحيح أخرج في الكتب المعتبرة المشهورة، ولكنه عورض بقاطع من عقل أو حس أو علم أو أمر مقرر في الدين، ويمكن تخريجه على وجه التأويل."¹⁴
وعرفه نور الدين عتر بـ: "ما تعارض ظاهره مع القواعد فأوهم معنى باطلاً، أو تعارض مع نص شرعي آخر."¹⁵

أما أسامة خياط فقال فيه: "أحاديث مروية عن رسول الله بأسانيد مقبولة يؤهم ظاهرها معاني مستحيلة، أو معارضة لقواعد شرعية ثابتة."¹⁶ واستخلص أبو الليث تعريفه بقوله: "هو الحديث المقبول الذي خفي مراده بسبب من الأسباب، على وجه لا يعرف إلا بالتأمل المجرد أو بدليل خارجي."¹⁷

وعرفه الجوابي بقوله: "حديث صحيح بدا معارضاً بدليل مقبول وقبل التأويل، أو كان مما لا يعلم تأويله."

وبعد النظر والتأمل في المقارنة بين التعريف الاصطلاحي للمشكل بين المحدثين والأصوليين تبين:

تعريف الأصوليين للمشكل قاصر عن شرطية القبول في الرواية، ولعل في هذا تأثر بالمنهة فإن الأصوليين من اهتماماتهم النظر في الأدلة من حيث مقاصدها ودلالاتها.

¹¹ 'Iyād, *al-Shifā Bi Ta'rif Ḥuqūq al-Muṣṭafā*, 2:251.

¹² Aḥmad ibn Muḥammad ibn Salāmah Abū Ja'far al-Ṭahāwī, *Bayān Mushkil al-Āthār* (Hyderabad, n.d.), 1:3; Mohammed Abullais al-Khayrabādī, 'Muhktalif al-Ḥadīth Wa Mushkilihi', *Majallat al-Dirāsāt al-Islāmiyyah* 1, no. 1 (2005): 147.

¹³ Usāmah ibn 'Abd Allāh al-Khayyāt, *Mukhtalif al-Ḥadīth Bayna al-Muḥaddithīn Wa al-'Uṣūliyyīn al-Fuqahā'*: *Dirāsah Ḥadīthiyyah Uṣūliyyah Fiqhiyyah Taḥliyyah* (Riyadh: Dār al-Faḍīlah, 2001), 32.

¹⁴ Nūr al-Dīn 'Itr, *Manhaj al-Naqd Fī 'Ulūm al-Ḥadīth*, 3rd ed. (Damascus: Dār al-Fikr al-Mu'ashir, 1997), 337.

¹⁵ al-Khayyāt, *Mukhtalif al-Ḥadīth Bayna al-Muḥaddithīn Wa al-'Uṣūliyyīn al-Fuqahā'*: *Dirāsah Ḥadīthiyyah Uṣūliyyah Fiqhiyyah Taḥliyyah*, 32.

¹⁶ al-Khayrabādī, 'Muhktalif al-Ḥadīth Wa Mushkilihi'.

أن تعريف المحدث يظهر فيه اشتراط القبول في الرواية المشكلة وهو ملاحظ في عبارات الطحاوي والشيخ السماحي، ونور الدين عتر وغيرهم، وكان تعريف أبو الليث أقرب لما يراد من المشكل، ولعله استفاد واستنبط تعريفه بعد سبره في هذه المصطلحات.

والذي ارتأيت بعد التأمل في التعريفات للمحدثين أن بعضها أفسح مجالا لتعريفه حتى يفهم منه تضمينه للمتشابه، كتعريف الجوابي بقوله: " (أو كان مما لا يعلم تأويله)، كما شملت بعض التعريفات على كلمة أوهم معنى مستحيلا وهذا أقرب للمتشابه منه للمشكل وإن كانت الاستحالة في الأحاديث المشكلة تبدو أحيانا. ومال قلبي إلى تعريف الطحاوي، والشيخ السماحي وأبو الليث وهي أكثر تدقيقا لمعنى المشكل، ويلاحظ من خلالها التفريق المبين بين المشكل وما داخله من اصطلاحات، وبعد التأمل في تلك المصطلحات لعلمائنا الكرام بد لي أن المصطلح الأمثل لحد المشكل هو: " هو الحديث المقبول، الذي أشكل مراده، بسبب من الأسباب، على وجه لا يعرف إلا بالتأمل المجرد أو بدليل خارجي. " ¹⁷

وعنت بإضافة كلمة أشكل مراده لتكون أكثر حصرية في مباحث المشكل وأدق مما يميزه له عن المتشابه ... الخ. حيث إن المتشابه خفي مراده بشكل لا يدرك بالتأمل ولا بدليل خارجي، والمشكل أشكل مراده لعله في النقل، أو قصور في الفهم.

وبما أن أوجه الإشكال في المتون الحديثية المقبولة أسبابها ومضامينها يكمن في العلل الحديثية في المسانيد والمتون، والتفاوت الإدراكي في فهم المتون الحديثية، فضلا عن الميدان العملي لتلك الأحاديث التي تظهر إشكالا. فإن هذه الأسباب الفاعلة في إظهار المشكل من الحديث تمرحت بتمرحل الواقع الإسلامي في عصوره المختلفة، متأثرة بالقضايا السياسية والفكرية المصاحبة، مما أحدث تداخلا اصطلاحيا وإشكالا ساهم بدوره في خلط مفهوم المشكل الحديثي - بالمتشابه، والخفي، والمجمل، والغريب - فضلا عن التأويلات المتأثرة بمعتقدات المتأملين والمتأولين وبالنظر في التعريفات الاصطلاحية للمشكل الحديثي يتبين أن كثير من مفهومه يدخل بالتفاوت الإدراكي وبالتالي يدخل الحديث المشكل في دائرة الاستشكال بشكل أقرب إليه من أن يكون مشكلا في أصله.

٢. المشكل نشأته وإشكالية مصطلحه

١, ٢ المشكل النشأة والتطور

ضمنت الإشكالات الحديثية في نشأتها ومراحل تطورها أمرين اثنين ظاهرة التعارض، والتفاوت الإدراكي، وقد أشار إلى ذلك شيخ الإسلام ابن تيمية بقوله: "إذا نطق الكتاب أو السنة بمعنى واحد لم يجز أن يجعل ما يصاد ذلك المعنى هو الأصل ويجعل ما في القرآن والسنة مشكلا متشابها فلا يقبل ما دل عليه... قد يشكل على كثير من الناس

¹⁷ al-Khayrabādī.

نصوص لا يفهمونها فتكون مشكلة بالنسبة إليهم لعجز فهمهم عن معانيها.¹⁸ وبهذين المضمونين فإن قضية المشكل أخذت اتجاهين متباينين¹⁹ أولاهما: محمود هدف سالكوه فهم محتويات الأحاديث التي أشكل ظاهرها بسبب من الأسباب،²⁰ وثانيهما: اتجاه مذموم سعى للتشكيك في مقدسات الأمة بعد أن انفطرت قلوبهم بها يشهده الإسلام من صمود عبر مراحلته المختلفة من عمره المديد غير عابئ بما تمر به حال الأمة الإسلامية، من قوة وضعف.²¹

وبهذه المقدمة فإن تاريخ المشكل سبياً ما يتعلق بالتفاوت الإدراكي تعود نشأته إلى بداية الإسلام فقد أشكلت أحاديث على بعض الصحابة رضوان الله عليهم فعن عائشة رضي الله عنها في قوله ﷺ: «ليس أحد يحاسب يوم القيامة إلا هلك»²² فقلت: يا رسول الله أليس قد قال الله تعالى: ﴿فَأَمَّا مَنْ أُوْتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ﴾ ﴿فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا﴾ [الانشقاق: ٧-٨]. فقال رسول الله ﷺ: «إنما ذلك العرض وليس أحد يناقش الحساب يوم القيامة إلا عذب»²³ وأشكل معنى الظلم على بعض الصحابة في قول الله تعالى: ﴿الَّذِينَ ءَامَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَٰئِكَ

¹⁸ Aḥmad ibn 'Abd al-Ḥalīm Taqīy al-Dīn Ibn Taymiyyah, *Majmū' al-Fatāwā* (Madinah: King Fahd Glorious Quran Printing Complex, 2004), 17:307.

¹⁹ Ibrāhīm al-'As'as, *Dirāsah Naqdiyyah Fī 'Ilm Mushkil al-Ḥadīth* (Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1996), 37.

يتحدد إشكال واستشكال الحديث بطبيعة الباحث الشخصية، إضافة لاتجاهه العقدي، وتكوينه العلمي، ومن ثم الاتجاهات الفكرية والثقافية السائدة في محيطه وعصره.

²⁰ Ibn Anas Mālik, *al-Muwatta'*, ed. Taqī al-Dīn al-Nadwī, 1st ed. (Damascus: Dār al-Qalam, 1991), 1:3.

أقام الله سبحانه وتعالى لحفظ السنة والرعاية لها والعمل بها في القرون الثلاثة الأولى الخيرة رجالا تلقوا هذا الدين بفهم وبصيرة وحب وولاء وإعزاز وتكرّم فأثروه على أنفسهم وأهلهم وأولادهم وديارهم وهاجروا في سبيل تحصيله وضبطه وتلقيه وتبليغه وهجروا الراحة والأوطان وطافوا القرى والبلدان لتحصيل الحديث النبوي الواحد وما يتصل به من آثار السلف الصالح حتى بلغوا فيه الغاية وحق عليهم قوله تعالى: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ [آل عمران: ١١٠].

²¹ Ibrāhīm ibn Mūsā Abū Ishāq al-Gharnāṭī al-Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt* (Khobar, Saudi Arabia: Dār Ibn 'Affān, 1997), 3:90-91.

يرى الشاطبي أن المعتزلة عدت من أهل الزيغ حيث اتبعوا نحو قوله تعالى: ﴿اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ﴾ [فصلت: ٤٠]... وتركوا مبينه وهو قوله: ﴿يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ هَذَآ﴾ [المائدة: ٩٥]... وهكذا سائر من اتبع هذه الأطراف من غير نظر... فإذا أخذ صار متشابها وليس بمتشابه في نفسه شرعا، بل الزائغون أدخلوا فيه التشابه على أنفسهم فضلوا عن الصراط المستقيم

²² Muḥammad ibn Ismā'īl Abū 'Abd Allah al-Bukhārī, *al-Jāmi' al-Musnad al-Ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar Min Umūr Rasūl Allah Wa Sunanibi Wa Ayyāmibi*, ed. Muḥammad Zuhair al-Nasir (Beirut: Dar Tawq al-Najah, 2001), no. 6172; Ibn al-Ḥajjāj al-Naysābūrī Muslim, *al-Musnad al-Ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar Min al-Sunan Bi Naql al-'adl 'an al-'Adl Ilā Rasūl Allah*, ed. Naṣar Muḥammad al-Fāriyābī (Riyadh: Dar Taybah, 2006), no. 2876.

قال القاضي: وقوله غُذِبَ له معنيان أحدهما: نفس المناقشة وعرض الذنوب والتوقيف عليها هو التعذيب لما فيه من التوبيخ، والثاني: أنه مفض إلى العذاب بالنار ويؤيده قوله في الرواية الأخرى هلك مكان عذب، ويبدو أن الثاني هو الصواب ومعناه أن التقصير غالب في العباد فمن استقصى عليه ولم يسامح هلك ودخل النار، ولكن الله تعالى يغفو ويعفو ما دون الشرك لمن يشاء.

لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ ﴿٨٢﴾ [الأنعام: ٨٢] فقالوا يا رسول الله أينما لا يظلم نفسه؟ قال: «ليس ذلك إنما هو الشرك ألم تسمعون ما قال لقمان لابنه وهو يعظه ﴿يَبْنِي لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾» [لقمان: ١٣].^{٢٣}

والناظر في استدراكات الصحابة بعضهم على البعض يرى فيها كثير للبيان الإشكالي، فاستدركت عائشة وأم سلمة على أبي هريرة، كما جاء من حديث أبي بكر بن عبد الرحمن قال: سمعت أبا هريرة رضي الله عنه يقص يقول في قصصه: من أدركه الفجر جنباً فلا يصم فذكرت ذلك لعبد الرحمن بن الحارث (لأبيه) فأنكر ذلك فانطلق عبد الرحمن وانطلقت معه حتى دخلنا على عائشة وأم سلمة رضي الله عنهما فسألها عبد الرحمن عن ذلك قال: فكلتاها قالت: «كان النبي يصبح جنباً من غير حلم ثم يصوم». قال: فانطلقنا حتى دخلنا على مروان فذكر له ذلك عبد الرحمن، فقال مروان: عزمت عليك إلا ما ذهبت إلى أبي هريرة فرددت عليه ما يقول. قال: فوجدنا أبا هريرة وأبو بكر حاضر ذلك كله، قال: فذكر له عبد الرحمن، فقال أبو هريرة: أهما قالتاه لك؟ قال: نعم. قال: هما أعلم. ثم رد أبو هريرة ما كان يقول في ذلك إلى الفضل بن العباس فقال أبو هريرة: سمعت ذلك من الفضل ولم أسمع من النبي ﷺ. قال: فرجع أبو هريرة عما كان يقول في ذلك قلت لعبد الملك: أقالنا في رمضان؟ قال كذلك كان يصبح جنباً من غير حلم ثم يصوم».^{٢٤}

وكان المعتبر في حل المشكل الحديثي من هذا النوع النظر لأحوال النقلة من حيث الملازمة، والمهنة، والأولوية، وصاحب الواقعة... الخ.^{٢٥} لذا رجحت رواية عائشة وأم سلمة على رواية أبي هريرة فهما صاحبتا الشأن باعتبارهما زوجي رسول الله وأدرى بأمره، فضلاً عن ذلك فإن أبا هريرة رواه بواسطة بينما أزواج النبي شاهدته كسنة فعلية. ويلاحظ أن الاستدراك في عصر الصحابة كان لا يخرج عن دائرة الأدب والقصد السليم بفضل الله تعالى ومن ثم بفضل نور المدرسة النبوية على صاحبها أفضل الصلاة وأتم التسليم، كيف لا ولقد ارتضاه الله تعالى قدوة للأمة: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِيهِمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَمَن يَتَوَلَّ فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾ [الممتحنة: ٦].

ومن ثم تمرحل المشكل متأثراً بما جرى من انقسامات طائفية مذهبية فكرية سياسية. ساعدت في انتشار حركة الوضع في الحديث وتعطيل الصحيح من الأخبار.^{٢٦} ومن جانب آخر اتساع بقعة الإسلام وضعف إدراك وفهم مدلول العربية، أشار لذلك القاضي عياض بقوله: "...والنبي أوردتها على قوم عرب يفهمون كلام العرب على وجهه وتصرفاتهم في حقيقته ومجازه واستعارته وبلغه وإيجازه فلم تكن في حقهم مشكلة ثم جاء من غلبت عليه العجمة داخلته

²³ al-Bukhārī, *al-Jāmi' al-Musnad al-Ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar Min Umūr Rasūl Allah Wa Sunanibi Wa Ayyāmihī*, no. 3245.

²⁴ Muslim, *al-Musnad al-Ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar Min al-Sunan Bi Naql al-'adl 'an al-'Adl Ilā Rasūl Allah*, no. 1109.

²⁵ Musfir ibn Gharm Allāh al-Dumaynī, *Maqāyīs Naqd Mutūn al-Sunnah* (Riyadh: Self-published, 1984), 80–92.

²⁶ Ṣāliḥ ibn Aḥmad Būsā'idī, 'Riwayāt al-Ḥadīth 'inda al-Idā'iyah: Dirāsah Muqāranah' (Al al-Bayt University, 2000), 159.

الأمية فلا يكاد يفهم من مقاصد العرب إلا نصها وصريحها ولا يتحقق بإشاراتها إلى غرض الإيجاز ووحيتها وتبليغها وتلويحها فتفرقوا من تأويلها وحملها على ظاهرها شذر مذر فمنهم من آمن به ومنهم من كفر.²⁷

فظهرت مدارس مفاهيمها ومقاصدها متباينة، استشكلت ألفاظاً حديثة لمنافاتها لمعتقدات مدارسهم الفكرية، والسياسية، والمذهبية، فالخوارج، والمفوضة، والمرجئة، والروافض، والمعتزلة، والزنادقة، والزهاد... الخ. وصفهم الإمام ابن قتيبة بقوله:

"...وتعلق كل فريق منهم لمذهبه بجنس من الحديث فالخوارج تحتج بروايتهم: ضعوا سيوفكم على عواتقكم ثم أبيدوا خضرائهم... والقاعد يحتج بروايتهم: عليكم بالجماعة فإن يد الله عز وجل عليها. والمرجئ يحتج بروايتهم: من قال لا إله إلا الله فهو في الجنة، قيل: وإن زنى وإن سرق؟ قال: وإن زنى وإن سرق... والقدري يحتج بروايتهم: كل مولود يولد على الفطرة... والمفوض يحتج بروايتهم: اعملوا فكل ميسر لما خلق له، أما من كان من أهل السعادة فهو يعمل للسعادة، ومن كان من أهل الشقاء فيعمل للشقاء... ويتعلق القائلون بالبداة بروايتهم: صلة الرحم تزيد في العمر..."²⁸

وقد بذل العلماء جهداً بناءً في إزالة الإشكال ظهر بشكل بين في كثير من إسهامات العلماء المعاصرين لتلك المدارس ومن أبرزهم الإمام محمد بن إدريس الشافعي ألف فيه "اختلاف الحديث"²⁹ أورد فيه أخباراً متعارضة وأوجه التعارض بين الأحاديث، ومن ثم قواعد الجمع والترجيح، والتوقف، والتقيد، والإطلاق، والعام والخاص، وعزى ذلك كله لمرونة واتساع معاني الألفاظ العربية.

وتمرحل البناء المؤسسي لمجابهة ظاهرة الاستشكال في الحديث ويمكن الوقوف على قول الإمام السيوطي الذي لخص أهميته وفوائده ودور من اعتنى به من العلماء حيث قال:

"من أهم الأنواع ويضطر إلى معرفته جميع العلماء من الطوائف... وإنما يكمل له الأئمة الجامعون بين الحديث والفقه والأصوليون الغواصون على المعاني الدقيقة، وصنف فيه الإمام الشافعي - وهو أول من تكلم فيه - ولم يقصد رحمه الله استيفاء ولا إفراجه بالتأليف، بل ذكر جملة منه في كتاب الأم يتبها على طريقته أي الجمع في ذلك. ثم صنف فيه ابن قتيبة فأتى فيه بأشياء حسنة وأشياء غير حسنة، قصر فيها بآعه لكون غيرها أولى وأقوى منها وترك معظم المختلف. ثم صنف في ذلك ابن جرير، والطحاوي كتابه مشكل

²⁷ 'Iyād, *al-Shifā Bi Ta'rif Ḥuqūq al-Muṣṭafā*, 2:251.

²⁸ 'Abd Allah ibn Muslim Abū Muḥammad Ibn Qutaybah, *Ta'wīl Mukhtalif al-Ḥadīth*, ed. Salīm ibn 'Īd al-Hilālī (Cairo: Dār Ibn 'Affān, 2009), 3-7.

²⁹ Muḥammad ibn Ja'far al-Kattānī, *al-Risālah al-Mustaṭrafah Li Bayān Mashbūr Kutub al-Sunnah al-Muṣannafah* (Beirut: Dār al-Bashā'ir al-Islāmiyyah, 1986), 1:158.

من رواية الربيع بن سليمان المرادي عنه، وهو من جملة كتاب الأم.

الآثار، وكان ابن خزيمة من أحسن الناس كلاماً فيه حتى قال: "لا أعرف حديثين متضادين فمن كان عنده فليأتني به لأؤلف بينهما."³⁰

كانت جهود العلماء مقدرة ومتممة وبناءة وهادفة مستوعبة لمظاهر الإشكال والاستشكال الحديثي، فإن كان الإمام الشافعي واضح ثمرة هذا العلم، فقد أحسن ابن قتيبة بنقله ما يدور في محيطه الزماني والمكاني من إشكال واستشكال للحديث بغض النظر عن ردوده وموقفه منها. فهو جهد مفيد نقل فيه بصورة بارعة المواقف المتباينة من الحديث الشريف وأسبابها والتي عزى معظمها للخلافات العقدية الفكرية. مما مهد الطريق لدراسة نقدية متكاملة النظر فيما يخص المشكل الحديثي، ولقد تكامل ذلك في دراسة الإمامين العظيمين ابن خزيمة والطحاوي فابن خزيمة هو القائل: "لا أعرف حديثين متضادين فمن كان عنده فليأتني به لأؤلف بينهما."

أما الطحاوي، فإنه أجاد غرلة وتقعيداً تطبيقياً لمفهوم المشكل الحديثي في كتابه مشكل الآثار وضع كل حديثين ظاهرهما التعارض في موضوع واحد وباب واحد، ليتبعها بمرديات أخرى في الباب بما صحّ عنده من أسانيد، ثم يجري دراسة مقارنة بينها جميعاً، ليستخلص من المقارنة في نهاية المطاف ما يؤدي إليه اجتهاده من معاني ومن طرق لإزالة الإشكال أو التعارض بين الأحاديث. وهو يتعرض في ذلك لسائر أنواع المشكل بأسبابها المختلفة، ويدفع الإشكال تارة بالتوفيق بين الحديثين، وذلك بشرح وتوجيه المعنى وهو الأكثر، وتارة ببيان النسخ، وأحياناً بتضعيف أحد الحديثين ورده... وبهذا المنهج استطاع الإمام الطحاوي أن يجمع بين شرح المعنى وبيان الأحكام في الحديث النبوي وإزالة الإشكال عنه في وقت واحد ولعله أشار إلى ذلك بقوله:

"وإني نظرت في الآثار المروية عنه بالأسانيد المقبولة التي نقلها ذوو الثبوت فيها والأمانة عليها وحسن الأداء لها فوجدت فيها أشياء مما يسقط معرفتها والعلم بما فيها عن أكثر الناس، فالقلي إلى تأويلها وتبيان ما قدرت عليه من مشكلها ومن استخراج الأحكام التي فيها ومن نفي الإحالات عنها وأن أجعل ذلك أبواباً أذكر في كل باب منها ما يهّب الله عز وجل لي من ذلك منها حتى أتى فيما قدّرت عليه منها كذلك..."³¹

أما ابن فورك، فقد كان مؤلفه جملة فيما يخص العقيدة من الأحاديث التي في ظاهرها التشبيه والتجسيم ولقد ظهر منهج المؤلف ومذهبه العقدي جلياً في تأويلاته. فقد واجه نقداً شديداً انصب جله في تضعيف الروايات في كتابه، إضافة لتناوله أحاديث هي في أصلها متشابهة مما يعني لا طائل من تأويلها.³² كما اعتنى شراح الحديث وعلماء الأثر عامة

³⁰ Abd al-Rahmān ibn Abī Bakr Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *Tadrib al-Rāwī Fī Sharḥ Taqrib al-Nawawī*, ed. Abū Qutaybah Nazar Muḥammad al-Fāriyābī (Riyadh: Dār Ṭaybah, 2006), 2:196.

³¹ Aḥmad ibn Muḥammad ibn Salāmah Abū Ja'far al-Ṭaḥāwī, *Sharḥ Musbkil al-Āthār* (Beirut: Mu'assasah al-Risalah, 1994), 1:6.

³² Aḥmad ibn 'Abd al-Ḥalīm Taqiy al-Dīn Ibn Taymiyyah, *Dar' Ta'arūḍ al-Aql Wa al-Naql*, ed. Muḥammad Rashād Sālīm (Riyadh: Jāmi'at al-Imām Muḥammad ibn Sa'ūd, 1991), 3:302.

قال ابن تيمية: "...لم يكن لهم من الخيرة بالقرآن والحديث والآثار ما لأئمة السنة والحديث لا من جهة المعرفة والتمييز بين صحيحها وضعيفها ولا من جهة الفهم لمعانيها وقد ظنوا صحة بعض الأصول العقلية للنفاء الجهمية ورأوا ما بينهما من التعارض وهذا حال أبي بكر بن فورك والقاضي أبي يعلى وابن عقيل وأمثالهم ولهذا

بعلم مشكل الحديث فبشوه في مصنفاتهم وقاموا بتوضيحه وتأويله وبيان الراجح من المرجوح وأوجه الجمع بين المتعارض، وبيان الناسخ والمنسوخ، ومن أشهرهم ابن عبد البر وابن تيمية والنووي وآخرون. وإذا كانت ظاهرة الإشكال والاستشكال تتحدد بطبيعة الباحث، واتجاهه العقدي، وتكوينه العلمي، والاتجاهات الفكرية والثقافية السائدة في محيطه وعصره. فضلا عن قضايا تتعلق بمصالح تشريعية، فإن قضية الإشكال أصبحت تأخذ طورا آخر في الواقع المعاصر متأثرة بما يشهده العالم الإسلامي من غزو فكري ساعد بشكل ملموس في كثير من النقد الموجه للحديث الشريف، مستفيدا مما كتبه الأقدمون من مخالفتهم للسنة النبوية فاستشكلوا أحاديث عصت أن تتماشى مع ما يشهدونه من الحضارة والتمدن والفكر والإبداع فلم تسق لقلوبهم كثيرا من الأحاديث كحديث: «أكثر أهل النار من النساء»³³ وحديث: «لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة»³⁴، وحديث الذباب»³⁵، وحديث: «سحر النبي ﷺ»³⁶، وعامة أحاديث الطب النبوي، وأحاديث: «سجود الشمس واستئذائها»³⁷... وهلم جرا. وهذا مما لبس عليهم، أو تعارض مع ما يدعونه من العصرانية والحداثة التي تولدت عنها تلك التقدمية الفكرية المتمثلة في هذا الصرح التكنولوجي العالمي. وفي أم أفكارهم أن الغرب لم يحقق تلك النقلة الكونية إلا بعد أن تخلص من الرجعية الدينية التي تتنافى مع متطلبات الحداثة، وشتان بين ديانة الغرب والدين الإسلامي الذي دعا أصلا لإعمار الأرض واستكشاف

كان هؤلاء تارة يختارون طريقة أهل التأويل كما فعله ابن فورك وأمثاله في الكلام على مشكل الآثار وتارة يفوضون معانيها ويقولون: تجري على ظواهرها كما فعله القاضي أبو يعلى وأمثاله في ذلك وتارة يختلف اجتهداهم فيرجحون هذا تارة وهذا تارة كحال ابن عقيل وأمثاله وهؤلاء قد يدخلون في الأحاديث المشككة ما هو كذب موضوع ولا يعرفون أنه موضوع وما له لفظ يدفع الإشكال مثل أن يكون رؤيا منام فيظنون أنه كان في البقطة ليلة المعراج وهذه طريقة الأشعري وأئمة أتباعه كالقاضي أبي بكر وأبي إسحاق الإسفراييني وأمثالهما.

³³ Muslim, *al-Musnad al-Ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar Min al-Sunan Bi Naql al-'adl 'an al-'Adl Ilā Rasul Allah*, no. 132.

³⁴ Roudlotul Firdaus Fatah Yasin, 'Shubuhāt Ḥawla al-Mar'ah Fī al-Sunnah: Dirāsah Li Namādhij Mukhtārah Wa al-Radd 'Alayhā Fī Ḍaw' al-Sunnah al-Nabawiyyah al-Musharrafah' (International Islamic University Malaysia, 2006); al-Bukhārī, *al-Jāmi' al-Musnad al-Ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar Min Umūr Rasul Allah Wa Sunanibi Wa Ayyāmibi*, no. 6686.

أسلوب استشكالي جديد للحديث باعتباره يتناقض مع حقوق المرأة، وكان من أبرز من رد الحديث من المعاصرات فاطمة المرتنسي، مغربية الأصل تحمل بكالوريوس في العلوم السياسية وهي محاضرة بجامعة محمد الخامس، لها كتاب تحت عنوان: الحجاب وصفوة الرجال، يحمل عنوان باسم ظاهرة كراهية النساء في السنة، ردت هذا الحديث بالظعن في الصحابي الجليل أبي بكر مدعية أن عمر بن الخطاب جلده بعد أن شهد بالزور.

³⁵ al-Bukhārī, *al-Jāmi' al-Musnad al-Ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar Min Umūr Rasul Allah Wa Sunanibi Wa Ayyāmibi*, no. 2600.

³⁶ al-Bukhārī, no. 5433.

³⁷ Muslim, *al-Musnad al-Ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar Min al-Sunan Bi Naql al-'adl 'an al-'Adl Ilā Rasul Allah*, no. 251.

عظمة الله تعالى وجعل كل ذلك آية تساعد على تثبيت وترقية الإيمان به سبحانه وتعالى، ومن أهم أسباب التطور المرحل لاستشكال الحديث:

٢،١،١ ضعف الملكة الاستيعابية للدلول المتن الحديثية

فقد كان هو المبين لأصحابه المشكلات، وقد اتخذوه قدوة في القول والعمل، بل إن أحوالهم تغير إذا غابوا عنه وهو بين أظهرهم، يشهد بذلك حديث حنظلة الأسدي بقوله: «نافق حنظلة» حيث بين فيه أن مجرد النظر لوجه النبي أكبر دافع لبعث الاطمئنان في القلب، وأن مجرد البعد عن وجهه يجعل الصراع يخالج قلب المَارق. هذا فضلا عن قوله وفعله وتقديره. ولا عجب في ذلك لما يتسم به من جمال خلقي رفيع وأدب رباني متكامل. فإن عدَّ حنظلة ألم فراقه اللحظي نفاقاً فمن باب أولى بعد لحاقه بالرفيق الأعلى أن تصاب الأمة بجلل^{٣٨}. ولقد بين النبي ذلك بقوله: «خير الناس قرني، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم، ثم يجيئ أقوام تسبق شهادة أحدهم يمينه ويمينه شهادته.» أخرجه الشيخان. وعند الترمذي: «ثم يجيئ قوم بعدهم يتسمنون ويحبون السمن يعطون الشهادة قبل أن يسألوها،^{٣٩} وعند ابن حبان: «أحسنوا إلى أصحابي، ثم الذين يلونهم، ثم يفشو الكذب حتى يخلف الرجل على اليمين قبل أن يستحلف عليها ويشهد على الشهادة قبل أن يستشهد عليها.»^{٤٠} فكلما تباعد زمن النبوة اتسعت دائرة الضعف الاستيعابي لتوجيهات النبوة لذلك تحيى الأمة بما يفيض الله تعالى عليها يبعث من يجدد لها دينها على رأس كل مائة من السنين حتى يبعث فيها روح التوجه السليم في العمل والمعتقد.

٢،١،٢ الخلاف المذهبي

كان لظهور المدارس الفكرية والسياسية اليد الطولى في زيادة المشكل الحديثي، فقد ردوا كثيرا من الأخبار لعدم توافقها وما يعتقدون فأدى ذلك بدوره لتأويلات فاسدة وتحليلات أبعد للخيال منها للحقيقة وصفهم ابن قتيبة بقوله:

"وقد تدبرت-رحمك الله- مقالة أهل الكلام فوجدتهم يقولون على الله ما لا يعلمون، ويفتنون الناس بما يأتون.... ويتهمون غيرهم في النقل ولا يتهمون آراءهم في التأويل ومعاني الكتاب والحديث وما أودعاه من لطائف الحكمة وغرائب اللغة لا يدرك بالطفرة، والتولد، والعرض، والجوهر، والكيفية، والكمية، والأينية؛ ولو ردوا المشكل منها إلى أهل العلم بها وضح لهم المنهج واتسع لهم المخرج؛ ولكن يمنع من ذلك طلب الرياسة وحب الأتباع

³⁸ Ahmed Elmogtaba Bannga, 'Athar al-Sihr Fī al-Idṭirābāt al-Nafsiyyah: Qirā'at Fī Thanāyā al-Naṣṣ al-Nabawī', *Majallat Markaz Abḥāth al-Īmān* 4, no. 16 (2004): 110-46.

³⁹ Muḥammad ibn 'Īsā Abū 'Īsā al-Tirmidhī, *al-Jāmi' al-Kabīr*, ed. Bashār Awwad Ma'ruf (Beirut: Dar al-Gharb al-Islami, 1998), no. 2302.

⁴⁰ 'Alī 'Alā' al-Dīn Ibn Balbān, *al-Iḥsān Fī Taqrīb Ṣaḥīḥ Ibn Ḥibbān* (Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 1988), no. 5586.

واعتقاد الإخوان بالمقالات؛ والناس أسراب طير يتبع بعضها بعضاً، ولو ظهر لهم من يدعي النبوة مع معرفتهم بأن رسول الله خاتم الأنبياء، أو من يدعي الربوبية لوجد على ذلك أتباعاً وأشباعاً....، فما بالهم أكثر الناس اختلافاً لا يجتمع اثنان من رؤسائهم على أمرٍ واحد في الدين؟⁴¹

٢، ١، ٣ التشهير بالمدارس الحديثية

حيث تعرضت مدرسة الحديث التي سُلِقَ رجالها بالسنة حداد من قبل أهل الأهواء وأصحاب المذاهب الفكرية الهدامة بقولهم:

"...قد قنعوا من العلم برسمه، ومن الحديث باسمه، ورضوا بأن يقولوا فلان عارف بالطرق وراوي للحديث، وزهدوا في أن يقال عالم بما كتب، أو عامل بما علم، قالوا: وما ظنكم برجل منهم يحمل عنه العلم وتضرب إليه أعناق المطي خمسين سنة أو نحوها، سئل في ملأ من الناس عن فأرة وقعت في بئر، فقال: البئر جبار ... مع أشياء يكثر تعدادها، قالوا: وكلما كان المحدث أموق⁴² كان عندهم أنفق⁴³ وإذا كان كثير اللحن والتصحيف كانوا به أوثق، وإذا ساء خلقه وكثر غضبه واشتد حدة وعسرة في الحديث تهافتوا عليه، ولذلك كان الأعمش يقلب الفرو⁴⁴ ويلبسه ويطرح على عاتقه منديل الخوان⁴⁵."

ومن ثم بثت أحاديث ذات أسانيد مردودة لم تثبت عن النبي ﷺ، وهي حصيلة الخلاف الفكري الهدام والتي عصفت بالعالم الإسلامي في عصر الرواية وكان من أخطرها ما أودعه الوضعاء والقصاصون من توليفات حديثية من نسيخ نخيلتهم وساهموا بدورهم في تعطيل وحجب العامة من فهم الصحيح من

⁴¹ Ibn Qutaybah, *Ta'wīl Mukhtalif al-Ḥadīth*, 2009, 13.

⁴² Ibn Manẓūr, *Lisān al-'Arab*, 10:350.

الموق حُقق في غباوة، وفيه ثلاثة أقوال: السيء الخلق، وقيل: الأحقق ليس له معنى غيره، وقيل: السريع البكاء القليل الخبز والنبات.

⁴³ Ibn Manẓūr, 10:357.

أنفق: راج واشتهر، وأنفق القوم: نفقت سوقهم أي: راجت. ومن المجاز: أنفقت الإبل: إذا انتشرت. ونفق السلعة تنفيقاً: روجها ورغب فيه.

⁴⁴ Ibn Manẓūr, 15:151.

جبة من جلد عليها صوف أو وبر فإن لم تكن كذلك لم تسم فرو.

⁴⁵ Abū al-Futūḥ Nāṣir al-Dīn ibn 'Abd al-Sayyid al-Muṭarriz, *al-Mugbrib Fi Tartīb al-Mu'rib* (Aleppo: Maktabah Usāmah ibn Zayd, 1979), 1:275.

الخوان ما يؤكل عليه، والجمع حُونَ وأخوته.

الحديث حيث شغلهم بعودات كاذبة وإهجمات خاوية اتخذوها صنوانا داعما لصفوف أهل البدع ودورهم في الحرب الفكرية على الحديث وأهله.

٢, ١, ٤ عدم الأخذ بأسباب ورود الحديث

إن كان الحديث المشكل في حاجة للبيان المزيل لوجه الإشكال فإن أسباب ورود الحديث هي خير معين في كشف أوجه الإشكال حيث إن العديد من الأحاديث لها مناسبات مرتبطة بها وأصبحت تقام على أساسها قواعد تشريعية، قال ابن الصلاح:

"من أهم أنواع علم الحديث وإنما زل كثير من الرواة ووهموا لما لم يفتقروا على ذلك وقد ردت عائشة رضي الله تعالى عنها على الأكابر من الصحابة رضي الله تعالى عنهم بسبب إغفالهم سبب الحديث، فإن قيل أي فائدة لهذا النوع من أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب؟ قيل فائدته عدم تخصيص محل السبب أو فهم المعنى من السياق كما في حديث: «ولد الزنا شر الثلاثة»⁴⁶ أو غير ذلك."

وكذلك حديث: «الشؤم في ثلاثة»، وحديث: «خلق الله آدم على صورته» فإن عدم الإحاطة بأسبابها يفسد مفهوم المقاصد الإسلامية في العقيدة والشريعة.

٢, ١, ٥ الضعف الإدراكي لدلولات اللغة العربية:

حيث دخل في الإسلام غير العرب فأجيز رواية الحديث بالمعنى مما كان ذا أثر فعال في استكمال بعض الألفاظ الحديثية، لعدم الالتزام بضوابط الرواية بالمعنى والتي من أبرز شروطها أن يكون راوي الحديث بالمعنى عالما عارفا بالألفاظ ومقاصدها خبيراً لما يحيل معانيها بصيراً بمقادير التفاوت بين الألفاظ. وقال القاسم بن سلام: "لأهل العربية لغة ولأهل الحديث لغة ولغة أهل العربية أقيس ولا نجد بداً من إتباع لغة أهل الحديث من أجل السماع."⁴⁷ وقد أجاد الدمشقي في وصف مسالاب الرواية بالمعنى بقوله:

"واعلم أن الرواية بالمعنى قد أحس بضررها كثير من العلماء وشكوا منها على اختلاف علومهم غير أن معظم ضررها كان في الحديث والفقه لعظم أمرهما وقد نسب لكثير من العلماء الأعلام أقوالاً بعيدة عن السداد... اتخذها كثير من خصومهم ذريعة للطعن فيهم والازدراء

⁴⁶ Muḥammad ibn 'Abd Allah Badr al-Dīn al-Zarkashī, *al-Nukat 'alā Muqaddimah Ibn al-Ṣalāḥ* (Riyadh: Aḍwā' al-Salaf, 1998), 1:70.

⁴⁷ Muḥammad ibn 'Abd al-Raḥmān al-Sakhāwī, *Fatḥ al-Mughīth Bi Sharḥ Alfīyyat al-Ḥadīth* (Maktabah Dār al-Minhāj, 2005), 2:268.

بهم، ثم تبين بعد البحث الشديد والتتبع أنهم لم يقولوا بها وإنما نشأت نسبتها إليهم من أقوال رواها الراوي عنهم بالمعنى فقصر في التعبير عما قالوه فكان من ذلك ما كان.⁴⁸

٢, ١, ٦ التداخل المعرفي بين الحضارة الغربية والإسلام

إن كان لمدرسة المعتزلة بمجادلتها أهل الكلام أصحاب الحضارة اليونانية أثراً في استشكال حديث الآحاد في الأمور الغيبية واعتباره يتنافى مع المحسوس المشاهد. فإن الأمر تفاقم في العالم المعاصر فأصبح يطعن في أحاديث محكمة داخلية في صميم التشريع الإسلامي وهي في ذاتها مؤكدة للقرآن الكريم فضلاً عن أنها أحاديث مبنية له. كالأحاديث في تعدد الزوجات، وأحاديث تحريم زواج المشركات، وأحاديث الجهاد، والحجاب، وقتل المرتد... وهلم جرا. أصبحت أحاديث مستشكلة يتنافى مضمونها مع مفهوم العصر. يلاحظ ذلك بشكل جلي ما كتبه وكلاء المستشرقين وأعمدة الثقافة الغربية في المجتمع المسلم كطه حسين، وزكي مبارك، ومحمود أبو رية، وسابقيهم من الهنود الذين على رأسهم السير أحمد خان.

٢, ٢ إشكال واستشكال المصطلح

يكمن إشكال المصطلح في أمرين اثنين:

٢, ٢, ١ تداخل الاصطلاح

يكون هذا التداخل بين المشكل والمتشابه والمجمل والخفي ومختلف الحديث. فإن كان وجه العلاقة تنظيراً وتطبيقاً تكثر تداخلاتها بين المشكل ومختلف الحديث باعتباره جزءاً من المشكل الحديثي مع وجود بعض الفوارق والخصوصية. فإن العلاقة من حيث التطبيق تتعسر إن لم تتعذر في حالة المقارنة بين المشكل والمتشابه حيث إن المتشابه وإن سلمنا نظرياً بإمكانية وجود العلاقة بينه وبين المشكل في أوجه خفاء المراد، فإن لكل من المصطلحين ميدانه العامل فيه. فإن المتشابه لتعلقه بالأخبار الغيبية التي يستحيل إدراك معانيها بالطلب والتأمل مع لزوم الإيثار بها - المتشابه لا طريق لدركه حتى سقط طلبه ووجب اعتقاد الحقيقة فيه - مع ذلك فقد وقع خلط بين مرامي المشكل والمتشابه من الحديث، ولعل أشهر من انتهج ذلك ابن فورك في كتابه مشكل الحديث وبيانه، ذكر الأحاديث التي أشكلت على العلماء بسبب التشبيه في الصفات، فتعرض لها بالشرح والتأويل، مع التطرق قليلاً للأحاديث المشككة بأسباب أخرى - غير التشبيه -، كحديث: «الدعاء يرد القضاء»، وحديث: «لطم موسى عين الملك... وغيرهما»⁴⁹. ومن هنا يظهر إقحام التأويلات في أحاديث

⁴⁸ Ṭāhir ibn Ṣāliḥ al-Dimashqī al-Jazā'irī, *Tawjīh al-Nazar Fī Uṣūl al-Athar* (Aleppo: Maktabah al-Maṭbū'āt al-Islāmiyyah, 1995), 2:755.

⁴⁹ Muḥammad ibn al-Ḥasan Ibn Fūrak, *Mushkil al-Ḥadīth Wa Bayānubū* (Beirut: 'Alam al-Kutub, 1985). هذا الكلام يؤكد المصنف نفسه في خطبة الكتاب فيقول: (أما بعد فقد وقفت - أسمعك الله - بمطلوبكم ووفقنا لإتمام بما ابتدأنا به على تحري النصح والصواب إلى إملاء كتاب نذكر فيه ما اشتهر من الأحاديث المروية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم مما يوهم ظاهره التشبيه مما يتسلق به الملحدون على الطعن في الدين، وخصوصاً بذلك الطائفة التي هي الظاهرة بالحق لساناً وبيناً، وفهراً وعلواً وإمكاناً، الطاهرة عقائدها من شوائب الأباطيل وشوائب البدع والأهواء الفاسدة) ومنهج ابن فورك في

غيبية تتعلق بالتشبيه الذي لا وجه للتأمل في إدراك معانيه،⁵⁰ والأولى فيه الفصل المبين بينه وبين المشكل ولعل في ذلك عظيم فائدة وتوفير جهد الباحثين واستخدامها في ميادين السنة الأخرى لتستنير بها طريق الأمة وتستبين بها معالم السنن ومن ثم توضيق الخناق على باب الاستشكالات الذي بات يظهر يوماً بعد يوم جراء ما تمر به الأمة من عصرة وحداثة أثقلت كاهل النصوص المقدسة ووضعت اللوم على تلك القيود الشرعية باعتبارها في أنظارهم المعطل الأوحاد في سبيل رقي الأمم والشعوب.

أما الخفي والمجمل، فإن أوجه التداخل أكثر شبهاً بينها وبين المشكل وأشار بذلك السرخسي

بقوله:

"حكم الخفي اعتقاد الحقيقة في المراد ووجوب الطلب إلى أن يتبين المراد،⁵¹ وفوقه المشكل... مأخوذ من قول القائل أشكل على كذا أي دخل في أشكاله وأمثاله كما يقال أحرم أي دخل في الحرم... وهو اسم لما يشتهه المراد منه بدخوله في أشكاله على وجه لا يعرف المراد إلا بدليل يتميز به من بين سائر الأشكال. والمشكل قريب من المجمل ولهذا خفي على بعضهم فقالوا المشكل والمجمل سواء، ولكن بينهما فرق فالتمييز بين الأشكال ليوقف على المراد قد يكون بدليل آخر وقد يكون بالمبالغة في التأمل حتى يظهر به الراجح فيتبين به المراد فهو من هذا الوجه قريب من الخفي، ولكنه فوقه فهناك الحاجة إلى التأمل في الصيغة وفي أشكالها وحكمه اعتقاد الحقيقة فيها هو المراد ثم الإقبال على الطلب والتأمل فيه إلى أن يتبين المراد فيعمل به.

وأما المجمل فهو... لفظ لا يفهم المراد منه إلا باستفسار من المجمل وبيان من جهته يعرف به المراد وذلك إما لتوحش في معنى الاستعارة أو في صيغة عربية مما يسميه أهل الأدب لغة غريبة. وموجه اعتقاد الحقيقة فيما هو المراد والتوقف فيه إلى أن يتبين ببيان المجمل ثم استفساره ليسهله.. وتبين أن المجمل فوق المشكل فإن المراد في المشكل قائم والحاجة إلى تمييزه من أشكاله والمراد في المجمل غير قائم ولكن فيه توهم معرفة المراد بالبيان والتفسير وذلك البيان دليل آخر غير متصل بهذه الصيغة إلا أن يكون لفظ المجمل فيه غلبة الاستعمال لمعنى فمثلاً قوله تعالى ﴿وَحَرَّمَ الزُّبْنَ﴾ [البقرة: ٢٧٥]، فإنه مجمل لأن الربا عبارة عن الزيادة في أصل الوضع وقد علمنا أنه ليس المراد ذلك فإن البيع ما شرع إلا للاسترباح وطلب

كتابه هو أنه يذكر الحديث الذي كان موضعاً للتشبيه والإشكال، ويضيف إليه كل الأحاديث التي وردت بنفس المعنى أو قريب منه، ثم يبدأ في تأويلها ودفع وجه الإشكال عنها.

⁵⁰ al-Sarakhsī, *Uṣūl al-Sarakhsī*, 1:169.

المتشابه انقطع رجاء معرفة المراد منه لمن اشبهه فيه عليه والحكم فيه اعتقاد الحقيقة والتسليم بترك الطلب والاشتغال بالوقوف على المراد منه.

⁵¹ al-Shāshī, *Uṣūl al-Shāshī*, 1:80.

قال تعالى: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةً جَلْدَةً﴾ [النور: ٢]، قبل هذا ظاهر في حق الزناة خفي في حد اللوطي

الزيادة، وإنما المراد الزيادة الخالية عن العوض في بيع المقدورات المتجانسة واللفظ لا دلالة له على هذا فلا ينال المراد بالتأمل.⁵²

٢, ٢, ٢ مفهوم إشكال واستشكال الحديث

بما أن الناس يتفاضلون في قرائحهم وأفهامهم كتفاضلهم في صورهم وألوانهم وجميع أمورهم وأحوالهم فربما يسمع الراوي حديثاً فيتصور معناه في نفسه بألفاظ آخر بخلاف ما سمع عن غير قصد منه إلى ذلك. وذلك أن الكلام الواحد قد يحتمل معنيين وثلاثة، وقد تكون فيه اللفظة المشتركة التي تقع على الشيء وضده.⁵³ لذلك كان الضابط فيه قوله ﷺ: «نضر الله امرأ سمع مقالتي فوعاها وحفظها وبلغها فرب حامل فقه إلى من هو أفقه منه ثلاث لا يغل عليهن قلب مسلم: إخلاص العلم لله، ومناصحة أئمة المسلمين، ولزوم جماعتهم فإن الدعوة تحيط من ورائهم.»⁵⁴ ف

قضية الفهم لمراد قول النبي تحتاج لسلامة النية والمنهج والمعتقد وهذا ما برز فيه الصحابة رضوان الله عليهم فندرت عندهم الألفاظ المشككة وانحصرت في دائرة اللبس الخفيف سرعان ما زال بزوال مؤثره فها هي أم المؤمنين أشكل عليها قوله من نوقش الحساب هلك فتبين لها أن مقصود قوله تعالى: ﴿فَسَوْفَ يُحَاسِبُ حِسَابًا يَسِيرًا﴾ [الانشقاق: ٨] هو العرض. وغاية ما في الأمر أنه لم تكن هنالك استشكالات لقضايا الغيب والمتشابه وإنما انحصر الالتباس في الأخبار كمفهوم الهلاك، والتباس معنى الظلم، أما ما وقع بينهم من استدراكات تصحيحية فإنه في غالبه من قبيل الناسخ والمنسوخ،⁵⁵ أو من قبيل الخاص والعام، أو من قبيل العلم بأسباب الورود... وهلم جرا.

وما أن رحل هذا السرب الصافي-الصحابة- إلا وأن اتسعت دائرة الحديث المشكل وذلك لحضور عوامله ودواعيه. فإن كان المعول عليه في المشكل الحديثي طبيعة الفرد الشخصية واعتقاده وفكره ومن ثم البيئة المحيطة -وهذه في حد ذاتها من أجلّ معاول الاستشكال- فضلاً عن المداخل اللفظية والمعنوية بين المشكل والمستشكل. فتلك هي

⁵² al-Sarakhsi, *Uṣūl al-Sarakhsi*, 1:169.

⁵³ 'Abd al-Rahmān ibn Abū Bakr Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *Tanwīr al-Hawālīk Sharḥ Muwaṭṭā' Mālik* (Egypt: al-Maktabah al-Tijāriyyah al-Kubrā, 1969), 1:232; Yahyā ibn Sharaf Abū Zakariyyā al-Nawawī, *al-Minhāj Sharḥ Ṣaḥīḥ Muslim Ibn al-Ḥajjāj* (Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, 1972), 3:151.

كقوله صلى الله عليه وسلم: "قصوا الشوارب وأعفوا اللحى" إغفاء اللحى قال أبو عبيدة: معناها وفروها لتكثر، وقال الباقي: يحتمل عندي أن يريد إغفاءها من الإحفاء لأن كثرتها أيضاً ليس بمأمور بتركها، قال وقد روي عن بن عمر وأبي هريرة أنهما كانا يأخذان من اللحية ما فضل عن القبضة وسئل مالك عن اللحية إذا طالت جدا قال أرى أن يؤخذ منها ويقص. وهذا يدل على أن اللفظ يحتاج إلى ضوابط تحدد المعاني المرادة من تلك الألفاظ ولو لا ورود الروايات الأخرى الداعمة لتوفير اللحية لأصبح المشكل قائم ولكان دليلاً للحلق والترك على السواء وأبان ذلك الإمام النووي بقوله: "...فحصل خمس روايات أعفوا وأوفوا وأرخوا وأرجوا ووفروا ومعناها كلها تركها على حالها هذا هو الظاهر من الحديث الذي تقتضيه ألفاظه"

⁵⁴ al-Tirmidhī, *al-Jāmi' al-Kabīr*, n0. 2657.

⁵⁵ Ibrāhīm ibn Mūsā al-Abnāsī, *al-Shadhā al-Fayyāḥ Min 'Ulūm Ibn al-Ṣalāḥ* (Riyadh: Maktabah al-Rushd, 1998), 2:460.

عن أبي بن كعب أنه قال: "كان الماء من الماء رخصة في أول الإسلام ثم نهي عنه."

العوامل التي أدت لتعميق وتوسيع دائرة المشكلات الحديثة. والتي تجسدت-العوامل- في مذهبية فكرية سياسية أرهقت كاهل المتون الحديثة وجعلت منها عرضة لخلافاتها المذهبية والفكرية والسياسية. وما زالت تجدد الاستشكالات الحديثة بتجدد العوامل البيئية والاجتماعية المواتية فإن ما يشدوا به العصر من تكنولوجيا كونية، وحقوق مدنية أكثر تركيزاً على قضايا المرأة والطفل، والحقوق الفردية، والحرية الاعتقادية غير المنضبطة تصادمت في بعض الأحيان مع الثوابت المقدسة مما أدى بدوره للتشكيك في كثير من الأحاديث النبوية التي في زعمهم تتنافى مع تلك المسلمات والمطلوبات العصرية فأصبح رجم المحسن، وقطع السارق، وتعدد الزوجات، والحجاب، ينظر إليها بأنها قضايا تتنافى مع الروح العصرية ومن أبرز أسباب الاستشكال المعاصر:

أ. منهج الانتقاء: وهو مذهب برز فيه كثير من المتعلقين بجلباب الحضارة المعاصرة، فما أن يجدوا نصاً مردوداً أو رأياً يدعم قضاياهم إلا وهروا إلى تيمم وفرحاً، وقس على ذلك حديث أبي بكر في قوله ﷺ: «لا يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة»⁵⁶

ب. الفكرية المعاصرة: فإن روح العصر والتمام العالم في بوتقة موحدة إعلامياً جعل أوجه المقارنة كثيراً ما تؤدي لتحميل ما لحق بالعالم الإسلامي من تخلف إلى عقدة الموروث الديني التليد الذي أصبح - في نظرهم - عقبة كأداة أمام هذا العالم المعاصر، قياساً على التحرر الغربي من الكنيسة. وغاب عليهم أو تغابوا أن المنهج الإسلامي منهج حياة متكامل وفيه خصوصية تميزه عن غيره من الرسالات. وهو الذي دعا للنظر في الكون المفتوح والاستفادة من مظاهر الطبيعة التي جباها الله تعالى بتلك المعطيات قال الله تعالى: ﴿وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِلْمُوقِنِينَ﴾ ﴿وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾ [الذاريات: ٢٠-٢١].

إن هذا التطور المرحلي للظروف البيئية التي عصفت بالعالم الإسلامي منذ بدايته وما زالت جعلت قضايا الحديث المشكل تتمرحل وفق المؤثرات المحيطة حتى أصبح المصطلح أقرب لأن يفهم منه في الواقع المعاصر استشكال للأحاديث بدلاً من إشكالات حديثة. حيث ساعدت البيئة المواتية على تولد قواعد في نقد الحديث وأصبح الميزان العقلي له عوامل مساعدة ظن واضعوها أنها أساسية في تطوير المجتمع وقيادته لعالم التمدن فاستشكلت أحاديث تتعارض عقلياً مع الحقائق العلمية، والتقدم التكنولوجي والرفاه الاجتماعي كما أسلفنا في البحث أعلاه، ومن ثم رمي ناقلوها من قبل أذنان الفكر الاعتزالي والشيوعي، أرباب الحضارات من مستشرقين ومنظمات حقوقية وقرآنيون وعصرانيون فضلاً

⁵⁶ al-Bukhārī, *al-Jāmi' al-Musnad al-Ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar Min Umūr Rasūl Allāh Wa Sunanihi Wa Ayyāmihī*, no. 4163; Aḥmad ibn Muḥammad ibn 'Alī Ibn Ḥajar al-'Asqalānī, *Fatḥ al-Bārī Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (Riyadh: Dār al-Salām, 2000), 13:56.

عن أبي بكر قال: لقد نفعتني الله بكلمة سمعتها من رسول الله صلى الله عليه وسلم أيام الجمل بعد ما كدت أن ألق بأصحاب الجمل فأقاتل معهم قال لما بلغ رسول الله صلى الله عليه وسلم أن أهل فارس قد ملكوا عليهم بنت كسرى قال: «لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة» لقد رمي الصحابي أبو بكر راوي الحديث بالكذب وذلك لقتله المغيرة بالزنا، ومن ثم ضربه أمير المؤمنين الحد ورد شهادته لامتناعه عن التوبة بالقذف، هذه شبهات استشكلها دعاة حقوق المرأة وغيرهم، ولم يقل بها أحد من أهل العلم قديماً وحديثاً إلا الشيخ محمد سليمان الأشقر. وهي حجج مرجوحة ليس لها أساس من الصحة أجاب عنها العلماء وفندوا حججها بالقرآن والسنة والمشاهد التاريخية

عن التيار العلماني المعاصر. رموا ناقلاً الأخبار بأنهم زادت اهتماماتهم بالنقد الخارجي دون النظر في مقاصد تلك الألفاظ الحديثية، عليه فإن الحاجة ماسة لإلقاء نظرة عن القواعد في نقد المشكل الحديثي وهذا ما سيناقشه المحور التالي بعون الله تعالى.

٣. ضوابط نقد الأحاديث المشكل

بعد السبر في عدد من أسانيد المتون الحديثية المشككة في كتب المتون، والرجال، والعلل، والشروح الحديثية، وكتب التخريج الحديثي، تبين أن قضية الإشكال تعددت أسبابها وهي في مجملها تنحصر في مضمونين اثنين ما يتعلق بالسند والمتن، والثاني: اختلاف قواعد القراءة للألفاظ الحديثية. وبهذا المضمون الثاني تتعدى فيه قضية المشكل إلى قضية استشكال للمتون الحديثية - كما مر آنفاً - وهذا يظهر جلياً عند التأمل في الظروف البيئية المرحلة التي شهد العالم الإسلامي من خلالها انقساماته المذهبية الفكرية. والتي ساعدت بدورها على توليد قواعد متباينة في قراءة المتون الحديثية، الأمر الذي ما انفكت تعاني منه الأمة الإسلامية. سيما في الواقع المعاصر الذي شهد استشكالات غلب عليها طابع الميزان العقلي المجرد والذي ظن واضعوه أنه أساس في تطوير المجتمع وقيادته لعالم التمدن. فاستشكلت على أساسه أحاديث تتعارض - في زعمهم - مع الحقائق العلمية، والتقدم التكنولوجي، والرفاه الاجتماعي. وهي جزء من حملة أطلقتها المستشرقون وقفى آثارهم فيها طائفة من المسلمين وسمّوا فيها نقلة الأخبار بأن جُلَّ اهتماماتهم تعلق بالنقد الإسنادي دون النظر في مقاصد الألفاظ الحديثية.⁵⁷

وبناء على تلك المداخل التمهيدية للمبحث الذي جاء خاتماً ومستنبطاً الضوابط ذات المنهجية العلمية المتبعة في نقد الرواية المشككة والذي يعد بدوره تعقيداً للمفاصلة والممايزة المضبوطة بين الألفاظ المشككة وما داخلها من مصطلحات نتيجة علاقة تشابه في وجه من وجوه المحتوى التعريفي لكل مصطلح ومن ثم إظهار الضوابط النقدية والعقلية الفاعلة في قراءة الألفاظ المعنية بالمشكل مما ارتأيت أن يخدم البحث من عدة جوانب أهمها:

- أ. إبراز المجالات التي تكثر فيها الألفاظ الحديثية المشككة ومدى علاقتها بالعلوم الدينية المختلفة.
 - ب. الحد من ظاهرة ازدياد الإشكالات الحديثية لطالما قسماً كبيراً منها تعلق بالإدراك الذهني الذي في حد ذاته متأثراً بعوامل عقدية تعبدية نفسية بيئية فسيولوجية.
 - ج. إخراج كثير من الأحاديث الغيبية التي مجالها التشبيه الذي يجب الإيذان به مع استحالة إدراك كنهه مما لا طائل للبحث خلفه وهي من مسلمات الأمة التي لا تقبل التشكيك والمجادلة.
- وانطلاقاً من ذلك فإن ضوابط نقد المشكل الحديثي تتمحور حول: دراسة أسانيد ومتون الألفاظ المشككة، النظر في أسباب ورود الحديث، الضوابط العقلية في نقد المتن. التكامل المرحل لنقد المتون المشككة "الشمولية في دراسة

⁵⁷ Muhammad Mustofa al-Azami, *Dirāsāt Fī al-Ḥadīth al-Nabawī Wa Tārīkh Tadwīnīhi* (Riyadh: Shirkah al-Tibā'ah al-'Arabiyyah al-Sa'ūdiyyah al-Mahdūdah, 1981), 1:41.

إن حجج منكري السنة حديثاً لا تعدو حجج منكري السنة قديماً، وهي ليس مبنية على علم وفهم، ولكنها قائمة على سوء فهم ونوايا خبيثة جراء الاستعمار الفكري يونانيا قديماً وغربياً حديثاً.

المتون المشككة، التداخل المعرفي لمصطلح المشكل، ضوابط القراءة في المتون الحديثية." ووفق هذه النظرية تبين -حسب ما رزقنا الله من فهم- أن أبرز الضوابط النقدية للألفاظ الحديثية المشككة تتمثل في القواعد التالية:

١, ٣ ضابط تداخل المصطلحات

تبنى الدراسة المنهجية أي كان نوعها في أساسها على تحديد التعاريف الاصطلاحية مما يسهم بدور بناء في دراسة متكاملة بعيدة من التداخل. ولقد أشرنا في المحور السابق لقضية تداخل المصطلح وإسهاماته في قضايا المشكل الحديثي. ويتناول البحث في هذا المحور كضابط فاعل في تمييز وجوه الإشكال من الاستشكال ضف إلى ذلك دوره في تحديد مفهوم الإشكال وحصر مرامييه ومقاصده. سيما أن قضية المشكل تتعلق بالحديث الشريف الذي يحوي جانب البيان والتأكيد للقرآن الكريم. وهو في ذات الوقت الجانب التطبيقي للإسلام عملاً ومعتقداً. فإنه بهذا المفهوم انبنى على الكمال والوضوح والسهولة.

والناظر في ضوابط المصطلحات الحديثية يجدها ضوابط في التعامل مع الحديث الشريف وهي -المصطلحات- أكبر معين على تحديد ميادين العمل للمشكل وما داخله من التشابه، والخفي... الخ. إن كان المشكل لا يعدوا مرحلة اللبس في متن لفظ الحديث المعني والذي له ارتباط وثيق بنقله الأخبار وإدراكات القراء فقد يكون سبب اللبس خطأ في النقل وهو في ذات الوقت نتج عن قراءة الراوي الإدراكية له وخذ على ذلك مثالا قول أبي هريرة: «من غسّل ميتا اغتسل ومن حمل جنازة توضأ»⁵⁸. فهو لبس نتج لقراءته من زاوية معينة، وقد يكون هذا اللبس ناتج عن القراءة المقارنة بين المنقول والمنقول، أو بين المنقول والمعقول وهذا فيما ظاهره متعارضا مع القرآن، أو الحديث، أو التاريخ، أو العقل. لذا فإن وجه الشبه والتداخل تكمن في نوعية اللبس بين المشكل وغيره من المصطلحات والوجه الحامل للتفريق من حيث العمل. فإن الإشكال لا يعدوا اللبس فيه إلا في الواقع المحسوس من عالم الشهادة وهو متضمن للمجمل⁵⁹ والخفي ومختلف الحديث من وجوه مع فوارق في الوظيفة. أما في علاقته مع التشابه فإنه لا وجه من حيث العمل للمقارنة والتداخل فإن التشابه تلبس فيه عقول القارئ بشيء خارج حدوده وأبعد من أن يدرك بالعقول البشرية المجردة وذلك لتعلقها بعالم الغيب، كحديث النزول: «ينزل ربنا تبارك وتعالى كل ليلة إلى السماء الدنيا حين يبقى ثلث الليل الآخر فيقول من يدعوني فأستجيب له ومن يسألني فأعطيه ومن يستغفرني فأغفر له»⁶⁰. علق عليه الإمام النووي بقوله: "من أحاديث الصفات... مذهب جمهور السلف وبعض المتكلمين أنه يؤمن بأنها حق على ما يليق بالله تعالى وأن

⁵⁸ Sulaymān ibn al-Ash'ath al-Azdi al-Sajistāni Abū Dāwūd, *al-Sunan*, ed. Muḥammad 'Awwāmah, 1st ed. (Beirut: Mu'assasah al-Rayyān, 1998), no. 3161.

⁵⁹ al-Jurjānī, *al-Ta'rifāt*, 1:261.

المجمل هو: ما خفي المراد منه ولا يدرك بنفس اللفظ إلا ببيان من المجمل سواء كان ذلك لتراحم المعاني المتساوية الإقدام، أو لغرابية اللفظ، أو لانتقاله من معناه الظاهر إلى ما هو غير معلوم. كالصلاة والزكاة والربا فإن الصلاة في اللغة الدعاء وذلك غير مراد وقد بينها النبي صلى الله عليه وسلم بالفعل

⁶⁰ al-Bukhārī, *al-Jāmi' al-Musnad al-Ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar Min Umūr Rasūl Allah Wa Sunanibi Wa Ayyāmibi*, no. 1094.

ظاهرها المتعارف في حقنا غير مراد ولا يتكلم في تأويلها مع اعتقاد تنزيه الله تعالى عن صفات المخلوق وعن الانتقال والحركات وسائر سمات الخلق..."⁶¹

عليه فإن النقد البناء الهادف من قضية المشكل الحديثي ينبغي عندها التفريق والمفاصلة الاصطلاحية للمشكل ومداخلاته. وهو مدخل عظيم للتقعيد لهذه القاعدة المميزة بين تلك المصطلحات وهي قاعدة بناء في المجال التنظيري لمفهوم المشكل وبيان حدوده ومراميه ومجاليه العامل فيه. إن الناظر في التداخل المعرفي الاصطلاحي بين المشكل والمتشابه يلاحظ أنه زاد من توسيع دائرة المشكلات الحديثية⁶² -كما مثلنا سابقا بمشكل ابن فورك- مع أن قضية المشكل في أساسها معضلة في حاجة لحلول.

٣, ٢ ضابط إثبات الرواية المشككة

هذه القاعدة تدور حيثياتها حول التعريف بالمنهجية السليمة المتبعة في إثبات الحديث المشكل ومنهج العلماء في تصحيحه واعتباره نصا ثابتا عن رسول الله وأثر ذلك على قضية الإشكال والاستشكال لأنه وإن جاءت الأحاديث المشككة مقبولة فإن أوجه النقد قد تظهر جانبا يساعد بدوره في الطعن في إثباته. ومع أن الإشكال متعلق بمتون الأحاديث المقبولة إلا أن جوانب عديدة من التفسيرات الإشكالية وكشف وجوه الإشكال تتعلق بقضايا الإسناد. وبالتالي فإنها في الغالب تتعلق بعلم العلل الحديثية التي من أهم بحوثها التفسير لتلك العلل القادحة في الأحاديث المقبولة ويتجلى ذلك بوضوح عند التفصيل في قواعد الإثبات للحديث. وبالتأمل في المواقف النقدية المشتركة في قبول الرواية وهي: اتصال السند، الضبط، العدالة، عدم الشذوذ، وعدم العلة، المتابعة. فإن مظاهر تلك الشروط ساهمت في إبراز المصطلحات الحديثية المختلفة كالنسخ والمنسوخ، والمؤتلف والمختلف، والمقلوب، والمضطرب، والمصحف، والمحرف، والمتروك والمنكر... فضلا عن المبهم والمهمل والمتشابه، والمشكل... مما ساعدت بدورها في إكمال تقويم الرواية. وعلى هذا فإن حيثيات البحث تستدعي إمعان النظر في استنباط قواعد في تقويم المشكل من الروايات وذلك من معطيات المصطلحات المعينة في طرق تقويم الحديث. فإن البحث عن صحة المشكل أولى من البحث في طرق تأويله وفهمه هذا فضلا على أن إزالة اللبس يتعلق كثير من أمرها بتقويم الرواية قبولاً ورداً⁶³ بناء على ذلك فإن التقعيد النظري لهذه القاعدة يقتضي تقسيمها إلى نقطتين أساسيتين هما:

٣, ٢, ١ البحث في أوهام الرواية

نعني بهم العدول الضابطين، حيث البحث منحصر في زاوية الأحاديث المقبولة مما يعني بالأحرى كشف علل تبرز أسباب الإشكالات في المقبول من الروايات، لذلك فإن معظم القضايا الباحثة في المشكل

⁶¹ Ibn Balbān, *al-Iḥsān Fī Taqrīb Ṣaḥīḥ Ibn Ḥibbān*, no. 920.

قال ابن حبان "صفات الله جل وعلا لا تكيف ولا تقاس إلى صفات المخلوقين."

⁶² al-Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt*, 3:87.

قال الشاطبي: "المشكل المبتسب إنما هو إشكال وحيرة لا بيان وهدى لكن الشريعة إنما هي بيان وهدى فدل على أنه ليس بكثير."

⁶³ 'Iyāḍ, *al-Shifā Bi Ta'rīf Ḥuqūq al-Muṣṭafā*, 2:251.

ذات علاقة وثيقة بالعلة، وبالأحرى في الوهم الذي يعتري الرواة المعدلين، لذلك فإن جوانب النقد لمرويات الثقات هي الدلائل بالقرائن ولو في رواية على أن الحمل فيها على راوٍ أو رواية بأعينهم، أو بالأحرى تحديد صاحب الخطأ في الرواية وهو في ذات السياق لا تحجب عنه الثقة إلا إذا كثر خطؤه، ولمعرفة الراوي المتهم لا بد من اتباع طريقة السبر والتقسيم، فتوضع عندئذ مسؤولية تلك الرواية المشككة على مواضعها ويقال إن الحمل فيه على فلان،⁶⁴ مثال لذلك حديث: «مثل المنفق والمتصدق كمثّل رجل عليه جبتان أو جنتان من لدن ثديها إلى تراقيها فإذا أراد المنفق (وقال الآخر فإذا أراد المتصدق) أن يتصدق سبغت عليه أو مرت وإذا أراد البخيل أن ينفق قلصت عليه وأخذت كل حلقة موضعها حتى تجن بنانه وتعفو أثره قال: فقال أبو هريرة: فقال يوسعها فلا تتسع.»⁶⁵ قال القاضي عياض:

"وقع في هذا الحديث أوهام كثيرة من الرواة وتصنيف وتحريف وتقديم وتأخير ويعرف صوابه من الأحاديث التي بعده فمنها مثل المنفق والمتصدق وصوابه مثل المنفق والبخيل ومنها كمثّل رجل وصوابه كمثّل رجلين عليهما جنتان ومنها قوله جبتان أو جنتان وصوابه جنتان... (حتى تجن بنانه وتعفو أثره) في هذا الكلام اختلال كثير لأن قوله تجن بنانه وتعفو أثره إنما جاء في المتصدق لا في البخيل وهو على ضد ما هو وصف البخيل من قوله قلصت كل حلقة موضعها وقوله يوسعها فلا تتسع وهذا من وصف البخيل فأدخله في وصف المتصدق فاختل الكلام وتناقض ومعنى يعفو أثره أي يمحي أثر مشيه بسبوغها وكما لها وهو تمثيل لناء المال بالصدقة والإنفاق والبخل بضد ذلك."⁶⁶

وفي حديث أن النبي أسري به قبل الوحي، حُملَ الخطأ فيه على شريك حيث أنكر روايته. قال النووي: "أو هام أنكرها العلماء من جملتها أنه قال ذلك قبل أن يوحى إليه وهو غلط لم يوافق عليه وأيضا العلماء أجمعوا على أن فرض الصلاة كان ليلة الإسراء فكيف يكون قبل الوحي." كما أنكرها عليه الخطابي وابن حزم وعبد الحق والقاضي عياض وقد صرحوا بأن شريكا تفرد بذلك.⁶⁷

٣، ٢، ٢ النظر في متن مشكل الحديث

أما النظر في المتن التي ظاهرها مشكل تُقَيَّمُ بالضوابط التي يعرف بها وجوه الشذوذ، والإعلال، ومخالفة الثوابت الشرعية ووقائع التاريخ لذا يعد استخدام النقد فيها أمرا بالغ الأهمية يحتاج الباحث فيه إلى

⁶⁴ Ṣalāḥ al-Dīn ibn Aḥmad al-Idlibī, *Manhaj Naqd al-Matn 'inda 'Ulamā' al-Ḥadīth al-Nabawī* (Beirut: Dār al-Āfāq al-Jadīdah, 1983), 75–100.

⁶⁵ Muslim, *al-Musnad al-Ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar Min al-Sunan Bi Naql al-'adl 'an al-'Adl Ilā Rasul Allah*, no. 1021.

⁶⁶ 'Iyād, *al-Shifā Bi Ta'rīf Ḥuqūq al-Muṣtafā*, 2:251.

⁶⁷ Maḥmūd ibn Aḥmad Badr al-Dīn al-Aynī, *Umdat al-Qārī Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2001), 25:256.

حاضرة ذهنية قادرة على إعمال المقايسة بشكل يخرجها من الخلل والإخلال. وهذا بدوره يخرج كل جانب احتمال تأويلا، أو حمله على وجه آخر، أو نحى منحى الخاص ووجد له مخرجا أزال التعارض. فإن قضية الإشكال ووجه الإلباس يزول. لذا فإن احتمال جوانب إثبات الحديث تساعد بدورها في ترسيخ هذا المفهوم وهو أن المقايسة في غاية الأهمية وبالغ المنفعة في سبيل إزالة متعلقات اللبس والإشكال من ألفاظ الحديث.

٣,٣ ضابط التعارض

وهذا وجه من وجوه أسباب ومظاهر الإشكالات الحديثية، بل إن مظنة الإشكال انبنت في غالبها على مخالفة ظاهر الحديث للأدلة العقلية والعقلية. لذا قصدت من جعل التعارض - بين المشكل وأدلة النقل والعقل - قاعدة في ضبط مفهومه - التعارض - وبيان حدوده، وشروطه، وأبعاده. بعد أن تبين جليا استحالة تعارض أقواله مع الأدلة الشرعية المعتبرة نقلياً كانت أو عقلية مما يبقى أوجه المشكل في المخالفة الظاهرية العرضية للقرآن الكريم، أو الحديث الشريف، أو التاريخ، أو العقل... الخ^{٦٨} قال الشافعي: ولا تكون سنة أبداً تخالف القرآن^{٦٩}. عليه، فإن ظاهرة التعارض في أصلها انبنت على المصالح الشرعية التي لا سبيل لفهمها إلا حديث النبي. فبعد أن علم أن مصدرية الوحيين هو الله تعالى تبين أن من حكم الله تعالى أن شرع النسخ وشرع التقيد لمطلقات الشريعة كما شرح التخصيص من عموميات الأحكام لطفاً ورحمة وحكمة. وجعل كل ذلك بالبيان النبوي الكريم. ولقد فهم السلف الصالح مقاصد الشرع ومراعاته لمصالح العباد فقبلوا دين الله تعالى وفق البيان النبوي الكريم لذلك فإن جانب اللبس الذي لحق بالسنة الشريفة كان في حدود التباس الفهم للحديث والذي سرعان ما يزول بزوال أسبابه ومن أمثلته ما أشكل على أم المؤمنين حفصة قوله ﷺ: لا يدخل النار إن شاء الله من أصحاب الشجرة أحد الذين بايعوا تحتها. فقالت: بلى، يا رسول الله. فانتهرها فقالت حفصة: ﴿وَإِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا كَانَ عَلَى رَبِّكَ حَتْمًا مَقْضِيًّا﴾ [مریم: ٧١]، فقال النبي قد قال الله عز وجل: ﴿ثُمَّ نَتَجَّى الَّذِينَ اتَّقَوْا﴾ [مریم: ٧٢]. فأزال إشكالها بأن ذكرها بتمام الآية، ففيه أنه أقرها على فهمها المذكور وأنه على ذلك أجابها بما خلاصته أن الدخول المنفي في الحديث هو غير الدخول المثبت في الآية وأن الأول خاص بالصالحين ومنهم أهل الشجرة والمراد به نفي العذاب عنهم. ولا شك أن منهجية ضبط التعارض الحديثي مع المنقول والمعقول ذات فاعلية في كشف أوجه اللبس وهي تكتمل جوانبها عن طريق البحث والسبر والاستقراء الذي يُعنى به

⁶⁸ Muḥammad ibn Idrīs Abū 'Abd Allah al-Shāfi'ī, 'Ikhtilāf al-Ḥadīth', in *al-Umm* (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1990), 1:484.

قال: "...أن الله أحكم فرضه بكتابه وبين كيف ما فرض على لسان نبيه وأبان على لسان نبيه ما أراد به العام والخاص كانت كذلك سنته في كل موضع لا تختلف، وأن قول من قال تعرض السنة على القرآن فإن وافقت ظاهره وإلا استعملنا ظاهر القرآن وتركنا الحديث جهل لما وصفت، فأبان الله لنا أن سنن رسوله فرض علينا بأن ننتهي إليها لا أن لنا معها من الأمر شيئا إلا التسليم لها واتباعها، ولا أنما تعرض على قياس ولا على شيء غيرها وأن كل ما سواها من قول الآدميين تبع لها."

⁶⁹ Muḥammad ibn Idrīs Abū 'Abd Allah al-Shāfi'ī, *al-Umm* (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 1993), 7:479.

⁷⁰ Muslim, *al-Musnad al-Ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar Min al-Sunan Bi Naql al-'adl 'an al-'Adl Ilā Rasul Allah*, no. 2496.

جمع الأدلة المتعارضة بعيداً عن الانتقائية التي انتهجتها الفرق الفكرية في التعامل مع السنة النبوية كإنكار أحاديث نكاح البنت على عمتها وخالتها، وإنكار أحاديث رؤية الله في يوم القيامة، وهي منهجية غير معتبرة في مجال النقد الحديثي فضلاً عن استخدامها في كشف وجوه الإشكال من ظاهر المتون الحديثية.

٤, ٣ ضابط تفاوت المدارك في فهم متون الحديث

هذه القاعدة فاعليتها في التمييز بين تفاوت المدارك وذلك بمعرفة حدودها واعتباراتها ومسبباتها وضوابطها وآثارها على واقع القراءة في الحديث النبوي الشريف. وبما أن التفاوت الإدراكي متأثراً بالمعتقد والشخصية والبيئة - وهي من أجلّ معالول الاستشكال - فضلاً عن المداخل المعنوية للألفاظ...^{٧١} ومن ثم تقادم الزمان وتباعده عن عصر النبوة قال ابن تيمية: "كل من كان عن الشرائع أبعد كان اضطرابهم في عقلياتهم أكثر كالفلاسفة فإن بينهم من الاختلاف في عقلياتهم - حتى في المنطق والهيئة والطبيعات - ما لا يكاد يحصى وكلامهم في الإلهيات قليل وعلمهم بها ضعيف ومسائلها عندهم يسيرة."^{٧٢} فإن كانت هذه العوامل هي المؤثرة في تفاوت المدارك البشرية فإن المدارس التطبيقية في ظاهرة استشكال الحديث تكاد تنحصر مسبباتها وآثارها في ذات العوامل المعنية لهذا تباينت مظاهر المشكل عبر التاريخ الإسلامي المديد. بتباين المدارك الفكرية ومؤثراتها السالفة الذكر فما استشكله الصحابة، والمحدثون والمعتزلة والخوارج والشيعية والقرآنيون، والحداثيون يعكس توجه كل مدرسة ومعتقدات أصحابها وقناعاتهم وبيئتهم فضلاً عن أدبياتهم. لذا فإن المنهجية السليمة أن تكون للمدارك المستعملة في فهم السنة واستنباط أحكامها ضوابط تلتزمها وبعد المدارس والتحليل تبين أن هذه الضوابط تتمثل في:

١, ٤, ٣ دراسة الشخصية

من حيث معتقدها ومنهجها وبيئتها وفوق ذلك سلوكها وهذه مظان التقويم التي انبني عليها منهج تعديل وتجريح الرواة فإن العدالة دالة على حسن السريرة وصفاء النية وإخلاص العمل. حيث من كان هذا ديدنه فإن مداركه لا تكاد تتخطى مدلولات الحديث ومقاصده. ولنا في ذلك أمثلة في أصحاب مدرسة النبوة عليهم رضوان الله تعالى عن أبي موسى قال: "ما أشكل علينا أصحاب رسول الله حديث قط فسألنا عائشة إلا وجدنا عندها منه علماً."^{٧٣} فكانت قرائحهم صافية وأذهانهم سائلة وعدالتهم بائة فقل عندهم الإشكال وانحصر في دائرة اللبس الخفيف الذي سرعان ما زال بزوال مؤثره. يدرك هذا من مدارس أحوالهم مع النبي فلم يكثر من سؤاله. بل تعدت ثقتهم بأن يأخذوا الحديث من بعضهم، قال البراء بن عازب: "ما كل ما نحدثكم به عن رسول الله سمعناه من رسول الله، ولكن سمعناه وحدثنا أصحابنا وكنا لا نكذب."^{٧٤}

⁷¹ al-Khayrabādī, 'Muhktalif al-Ḥadīth Wa Mushkilihi'.

⁷² Ibn Taymiyyah, *Dar' Ta'arūḍ al-'Aql Wa al-Naql*, 3:311.

⁷³ al-Tirmidhī, *al-Jāmi' al-Kabīr*, no. 3883.

⁷⁴ al-Zarkashī, *al-Nukat 'alā Muqaddimah Ibn al-Ṣalāḥ*, 1:583.

٣, ٤, ٢ النظر في اللفظ المشكل

إن أهمية ضبط المفاهيم تأخذ في الاعتبار اللفظ المشكل ودرجات تفاوت الإشكال الذي لا يتجاوز في بعضها اللبس الخفيف، أو اللفظ المحتمل لعدة معاني وهو ذو مجال للاجتهاد في فهم النص ففي غزوة ذات السلاسل صلى عبد الله بن عمرو بن العاص بأصحابه الصبح تيمماً فقال: احتلمت في ليلة باردة في غزوة ذات السلاسل فأشفقت إن اغتسلت أن أهلك فتيمنت ثم صليت بأصحابي الصبح فذكروا ذلك للنبي فقال: «يا عمرو صليت بأصحابك وأنت جنب؟ فأخبرته بالذي منعني من الاغتسال وقلت إني سمعت الله يقول: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا ٢٩﴾» [النساء: ٢٩]. فضحك رسول الله ولم يقل شيئاً.^{٧٥} قال النووي:

"لم يَلْمُ رسول الله عمراً فكان ذلك تقريراً دالاً على الجواز ووقع في رواية الكشميهني فلم يعنفه بزيادة هاء الضمير وفي هذا الحديث جواز التيمم لمن يتوقع من استعمال الماء الهلاك سواء كان لأجل برد أو غيره، وجواز صلاة التيمم بالمتوضئين، وجواز الاجتهاد في زمن النبي، فالشاهد في هذه القضية أن الاستشكال ورد في اختلافهم في إمامة التيمم للمتوضئين، ومن ثم موجبات التيمم الذي في مفهوم ابن عمر أنه طهارة كاملة تشترع عند العجز عن استعمال الماء لذا أبقاه النبي على صورته التي أظهرت فهمين مختلفين وفي هذا توسيع لدائرة المعرفة وتشريع مرونة التعامل مع الألفاظ المقدسة وأن كل فهم مخالف لا يخرج عن دائرة المعقول والمشروع فهو محتمل حيث إن الألفاظ المقدسة حمالة لوجوه متعددة.

وعلى العكس من ذلك فإن بعض الإشكالات لا تحتل الانفتاح في الفهم لأن اللفظ لم يحتمل فيها غير معنى واحد كما تبين ذلك من تفسيره للظلم بالشرك وهو بيان لعظمة السنة، وسمو مقاصدها فحيث إن فتح المجال في احتيال اللفظ أكثر من معنى سيخل بالوسطية التي دعا الإسلام للتمسك بها بل يجعله يتعارض مع ثوابت الإسلام الذي يتأشى مع الفطرة الربانية فالخطأ أقره الإسلام ودعا من الرجوع عنه قال الخطابي: إنما شق عليهم لأن ظاهر الظلم الافتيات بحقوق الناس وما ظلموا به أنفسهم من ارتكاب المعاصي فظنوا أن المراد معناه الظاهر.^{٧٦}

٣, ٥ ضابط مجال عمل الأحاديث المشككة

بما أن الحديث هو المصدر الثاني للتشريع الإسلامي وهو في ذات المقام المبين والمؤكد والمفهم لمراد الله تعالى في كتابه العزيز مما جعله من البيان والسهولة أن راع تفاوت الأفهام وطبيعة الاختلاف الناشئ بين الناس وعلى وفق ذلك

⁷⁵ Abū Dāwūd, *al-Sunan*, no. 334; Ibn Hajar al-Asqalānī, *Fatḥ al-Bārī Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, 1:454.

وهو حديث صحيح أورده البخاري في التعليق، قال ابن حجر: إسناده قوي وعلقه بصيغة التمريض لكونه اختصه.

⁷⁶ al-Nawawī, *al-Minhāj Sharḥ Ṣaḥīḥ Muslim Ibn al-Ḥajjāj*, 2:143.

فهمه الصحابة وبموجبه نهو عن التكلف ودعوا إلى التبسيط وإظهار مراد النبي للناس بما هو مفهوم وبين فهذا أثر عن علي بن أبي طالب كرم الله وجهه يقول فيه: «حدثوا الناس بما يعرفون أتحبون أن يكذب الله ورسوله.»⁷⁷ فجاءت مفردات الدين الإسلامي في المعاملات والمعتقدات والعبادات متماشية مع فطرية الناس بعيدة عن التكلف والتعقيدات والمزايدات. وفوق ذلك وردت ألفاظ حديثة أشكل على الناس فهمها وهي ليست بذات الكثرة، ولكن أحدثت تباينا في بيان مدلولاتها تفرق الناس على أثره بين طاعن ومدافع، مما أحوج لمعرفة الميدان العملي لتلك الأحاديث مما يسهم بدوره في النقد البناء لظاهرة المشكل الحديثي ويصبح ذا أثر إيجابي ونتائج ملموسة تسهم في القراءة السليمة وحفظ قداسة السنة النبوية ومصدريتها للتشريع الإسلامي سيما بعد أن علمنا أن الدين الإسلامي انبنى على سنة واضحة المعالم خالية من الإشكالات الحديثة مما هو مستقر من أحوال النبي في حديثه وأفعاله وإقراراته وجميع أحواله التي انبنى عليها العمل من الكمال والبيان والوضوح ما لا وجه لاستشكالها. على ذلك جاءت قراءة مالك والقاضي عياض وكثير من العلماء واستقراءاتهم أن كثيرا من المشكل الحديثي متعلق بأخبار لا ينطوي تحتها عمل شرعي فكهروا روايتها وتشهيرها. وأشار القاضي عياض لذلك بقوله:

"ما ورد من أخباره وأخبار سائر الأنبياء عليهم السلام في الأحاديث مما في ظاهره إشكال يقتضي أمورا لا تليق بهم بحال ويحتاج إلى تأويل وتردد احتمال فلا يجب أن يتحدث منها إلا بالصحيح ولا يروى منها إلا المعلوم الثابت. ورحم الله مالكا فلقد كره التحدث بمثل ذلك من الأحاديث الموهمة للتشبيه والمشكلة المعنى وقال: ما يدعو إلى التحدث بمثل هذا؟ فقل له: إن ابن عجلان يحدث بها فقال: لم يكن من الفقهاء وليت الناس وافقوه على ترك الحديث بها وساعدوه على طيها فأكثرها ليس تحتها عمل وقد حكي عن جماعة من السلف بل عنهم على الجملة أنهم كانوا يكرهون الكلام فيما ليس تحتها عمل والنبي أوردتها على قوم عرب يفهمون كلام العرب على وجهه وتصرفاتهم في حقيقته ومجازة واستعارته، بليغه وإيجازه فلم تكن في حقهم مشكلة ثم جاء من غلبت عليه العجمة داخلته الأمية فلا يكاد يفهم من مقاصد العرب إلا نصها وصريحها ولا يتحقق بإشاراتها إلى غرض الإيجاز ووحيا وتبليغها وتلويحها فتفرقوا من تأويلها وحملها على ظاهرها شذر مذر فمنهم من آمن به ومنهم من كفر فأما ما لا يصح من هذه الأحاديث فواجب ألا يذكر منها شيء في حق الله ولا في حق أنبيائه ولا يتحدث بها ولا يتكلف الكلام على معانيها والصواب طرحها وترك الشغل بها إلا أن تذكر على وجه التعريف بأنها ضعيفة.. واجتثاثها من أصلها وطرحها أكشف للبس وأشفى للنفس."⁷⁸

⁷⁷ al-Bukhārī, *al-Jāmi' al-Musnad al-Ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar Min Umūr Rasūl Allāh Wa Sunanibi Wa Ayyāmibi*, no. 127.

⁷⁸ 'Iyāḍ, *al-Shifā Bi Ta'rif Ḥuqūq al-Muṣṭafā*, 2:212.

ومثلوا لتلك الأحاديث بحديث روي عن مالك حديث «اهتز العرش لموت سعد بن معاذ»⁷⁹ وأثر عنه أنه لم ير التحديث بذلك مع صحة نقله وكثرة الرواية له. قد اختلف العلماء في هذا الخبر فمنهم من يحمله على ظاهره ومنهم من ينجح فيه إلى التأويل وما كانت هذه سبيله من الأخبار المشككة فمن الناس من يكره روايته إذا لم يتعلق به حكم شرعي فلعل الكراهة المروية عن مالك من هذا الوجه والله أعلم.⁸⁰ كما روي عن ابن القاسم أنه قال سألت مالكا عمن يحدث الحديث: «إن الله خلق آدم على صورته»⁸¹ والحديث: «إن الله يكشف عن ساقه يوم القيامة وإنه يدخل في النار يده حتى يخرج من أراد»⁸². فأنكر ذلك إنكارا شديدا ونهى أن يتحدث به أحد. وكان الليث بن سعد يحدث بذلك وابن القاسم إنما سأل مالكا لأجل تحديث الليث بذلك فيقال إما أن يكون ما قاله مالك مخالفا لما فعله الليث ونحوه أو ليس بمخالف، بل يكره أن يتحدث بذلك لمن يفتنه ذلك ولا يحمله عقله كما قال ابن مسعود: «ما من رجل يحدث قوما حديثا لا تبلغه عقولهم إلا كان فتنة لبعضهم»⁸³. وقد كان مالك يترك أحاديث كثيرة لكونها لا يؤخذ بها ولم يتركها غيره فله في ذلك مذهب وغاية ما يعتذر له أن يقال كره أن يتحدث بذلك حديثا يفتن المستمع الذي لا يحمل عقله ذلك.⁸⁴

٦, ٣ أسباب كراهية رواية وتأويل المشكل

وأبرز أسباب كراهية رواية وتأويل المشكل لاحتوائه:

- أ. أخبار محضة لا ينطوي تحتها عمل ولا يترتب عليها مثوبة أو عقاب كحديث أبو سفيان السابق... الخ.⁸⁵
- ب. إن كثيرا من تلك الأخبار المعدودة في المشكل هي في حقيقتها أخبار أقرب للمتشابه منها للمشكل، مما لا طائل في تأويله وإدراكه كحديث النزول، وحديث الصورة، وحديث يكشف ربنا يوم القيامة عن ساقه...

⁷⁹ al-Bukhārī, *al-Jāmi' al-Musnad al-Ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar Min Umūr Rasūl Allāh Wa Sunanibi Wa Ayyāmihī*, no. 3592.

⁸⁰ Muḥammad ibn Muḥammad Abū al-Faṭḥ Ibn Sayyid al-Nās, *Uyūn al-Athar Fī Funūn al-Maghāzī Wa al-Shamā'il Wa al-Siyar* (Beirut: Dār Ibn Kathīr, n.d.), 2:114.

⁸¹ Muslim, *al-Musnad al-Ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar Min al-Sunan Bi Naql al-'adl 'an al-'Adl Ilā Rasūl Allāh*, no. 2612.

⁸² Sulaymān ibn Aḥmad al-Ṭabrānī, *al-Mu'jam al-Kabir*, ed. Ḥamdī 'Abd al-Majīd al-Salafī (Madinah: Maktabah al-'Ulūm wa al-Ḥikam, 1983), no. 9784.

⁸³ Muslim, *al-Musnad al-Ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar Min al-Sunan Bi Naql al-'adl 'an al-'Adl Ilā Rasūl Allāh*, no. 4.

⁸⁴ al-Jazā'irī, *Tawḥīd al-Naẓar Fī Uṣūl al-Athar*, 1:66.

⁸⁵ Muslim, *al-Musnad al-Ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar Min al-Sunan Bi Naql al-'adl 'an al-'Adl Ilā Rasūl Allāh*, no. 2501.

ابن عباس قال: كان المسلمون لا ينظرون إلى أبي سفيان ولا يقاعدونه، فقال للنبي ﷺ: يا نبي الله، ثلاث أعطينهن، قال: نعم، قال عندي أحسن العرب وأجمله أم حبيبة بنت أبي سفيان أزوجكها، قال نعم... الخ. هذا الحديث من الأحاديث المشهورة بالإشكال ووجه الإشكال أن أبا سفيان أسلم يوم فتح مكة سنة ثمان من الهجرة وهذا مشهور لا خلاف فيه، وكان النبي صلى الله عليه وسلم تزوج أم حبيبة قبل ذلك بزمان طويل، تزوجها سنة ست، وقيل سنة سبع، واختلفوا أين تزوجها فقيل: بالمدينة بعد قدومها من الحبشة، وقال الجمهور: بأرض الحبشة.

- ج. الترويح لتلك الأحاديث وتشهيرها بين العامة مصدرا للفتنة سيما على أصحاب الأفهام المحدودة وهذا بين في كلام ابن مسعود رضي الله عنه وما كره مالك روايتها إلا خوفا من أن تفتن الناس عن دينهم.
- د. تفتح ثغرات وتثبت حجج المنكرين والمرجفين والمشككين من المستشرقين، والعلمانيين، والقرآنيين، والحدائين... فضلا على ذلك فهي باب للاستزادة من الاستشكالات الحديثية.
- هـ. بها كثير من الأخبار التي لا تجمع شروط الرواية المقبولة فضلا على أن بها العديد من الأخبار الموضوعة، وهذا من المآخذ على ابن فورك، وابن قتيبة.

الخاتمة

بعد الوقوف على هذه الدراسة خلص البحث إلى أن أوجه الإشكال في المتون الحديثية المقبولة سببها ومضمونها ناتج عن علل مسانيد ومتون الحديث، وتفاوت المدارك في فهم الحديث، ومجال عمل تلك الأحاديث التي تُظهر إشكالا، والتعارض بين المتن المشكل والأدلة النقلية والعقلية. وهذه الأسباب تمرحت بتمرحل الواقع الإسلامي في عصوره المختلفة، متأثرة بالقضايا السياسية والفكرية والمذهبية الاعتقادية. مما أحدث تداخلا مصطلحيا وإشكالا ساهم في خلط مفهوم المشكل الحديثي بغيره من المتشابه، والخفي، والمجمل... الخ، ومن ثم التأويلات المتأثرة بمعتقدات المتأملين والمتأولين والتي أصبحت أقرب لمفهوم الاستشكال منها للمشكل الحديثي.

عليه فإن من مزايا ضوابط نقد الرواية المشكلة معنية بإبراز المجالات التي تكثر فيها الألفاظ الحديثية المشكلة ومدى علاقتها بالعلوم الدينية المختلفة. والحد من ظاهرة ازدياد الإشكالات الحديثية لطالما قسما كبيرا منها تعلق بالمدارك الذهنية التي في حد ذاتها متأثرة بعوامل عقدية تعبدية نفسية بيئية... الخ. وإخراج كثير من الأحاديث الغيبية التي مجالها التشبيه الذي يجب الإيمان به مع استحالة إدراك كنهه مما لا طائل للبحث خلفه وهي من مسلمات الأمة التي لا تقبل التشكيك والمجادلة. وهذه المنهجية المبرزة لتلك النقاط تتمحور حول دراسة أسانيد ومتون الألفاظ المشكلة، النظر في أسباب ورود الحديث، الضوابط العقلية في نقد المتن. التكامل المرحل لنقد المتون المشكلة، الشمولية في دراسة المتون المشكلة، التداخل المعرفي لمصطلحات المشكل، ضوابط القراءة في المتون الحديثية. ووفق هذه النظرية تبين لي -حسب ما رزقني الله من فهم- أن أبرز الضوابط الناقدة لمشكل ألفاظ الحديث هي: تداخل المصطلحات، ضابط الإثبات في الرواية المشكلة، ضابط التعارض، تفاوت المدارك، ميدان عمل الحديث المشكل، هذا والحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات.

References

- Abū Dāwūd, Sulaymān ibn al-Ash'ath al-Azdī al-Sajistānī. *al-Sunan*. Edited by Muḥammad 'Awwāmah. 1st ed. Beirut: Mu'assasah al-Rayyān, 1998.
- al-Abnāsī, Ibrāhīm ibn Mūsā. *al-Shadhā al-Fayyāh Min 'Ulūm Ibn al-Ṣalāh*. Riyadh: Maktabah al-Rushd, 1998.
- al-Azami, Muhammad Mustofa. *Dirāsāt Fī al-Ḥadīth al-Nabawī Wa Tārīkh Tadwīnīhi*. Riyadh:

- Shirkah al-Ṭibā'ah al-'Arabiyyah al-Sa'ūdiyyah al-Maḥdūdah, 1981.
- al-Bazdawī, 'Alī ibn Muḥammad. *Kanz al-Wuṣūl Ilā Ma'rifat al-'Uṣūl*. Karatchi: Javed Press, n.d.
- al-Bukhārī, Muḥammad ibn Ismā'īl Abū 'Abd Allah. *al-Jāmi' al-Musnad al-Ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar Min Umūr Rasūl Allah Wa Sunanihi Wa Ayyāmihi*. Edited by Muḥammad Zuhair al-Nasir. Beirut: Dar Tawq al-Najah, 2001.
- al-Dumaynī, Musfir ibn Gharm Allāh. *Maqāyīs Naqd Mutūn al-Sunnah*. Riyadh: Self-published, 1984.
- al-Idlibī, Ṣalāḥ al-Dīn ibn Aḥmad. *Manhaj Naqd al-Matn 'inda 'Ulamā' al-Ḥadīth al-Nabawī*. Beirut: Dār al-Āfāq al-Jadīdah, 1983.
- al-Jazā'irī, Ṭāhir ibn Ṣāliḥ al-Dimashqī. *Tawjīh al-Nazar Fī Uṣūl al-Athar*. Aleppo: Maktabah al-Maṭbū'āt al-Islāmiyyah, 1995.
- al-Jurjānī, 'Alī ibn Muḥammad. *al-Ta'rīfāt*. Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1984.
- al-Kattānī, Muḥammad ibn Ja'far. *al-Risālah al-Mustaṭrafah Li Bayān Mashhūr Kutub al-Sunnah al-Muṣannafah*. Beirut: Dār al-Bashā'ir al-Islāmiyyah, 1986.
- al-Khayrabādī, Mohammed Abullais. 'Muhktalif al-Ḥadīth Wa Mushkilihi'. *Majallat al-Dirāsāt al-Islāmiyyah* 1, no. 1 (2005): 147.
- al-Khayyāt, Usāmah ibn 'Abd Allāh. *Mukhtalif al-Ḥadīth Bayna al-Muḥaddithīn Wa al-'Uṣūliyyīn al-Fuqahā': Dirāsah Ḥadīthiyyah Uṣūliyyah Fiqhiyyah Taḥlīliyyah*. Riyadh: Dār al-Faḍīlah, 2001.
- al-Muṭarriz, Abū al-Futūḥ Nāṣir al-Dīn ibn 'Abd al-Sayyid. *al-Mughrib Fī Tartīb al-Mu'rib*. Aleppo: Maktabah Usāmah ibn Zayd, 1979.
- al-Nawawī, Yaḥyā ibn Sharaf Abū Zakariyyā. *al-Minhāj Sharḥ Ṣaḥīḥ Muslim Ibn al-Ḥajjāj*. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, 1972.
- al-Sakhāwī, Muḥammad ibn 'Abd al-Raḥmān. *Fatḥ al-Mughīth Bi Sharḥ Alfīyyat al-Ḥadīth*. Maktabah Dār al-Minhāj, 2005.
- al-Sarakhsī, Muḥammad ibn Aḥmad Abū Bakr. *Uṣūl al-Sarakhsī*. Hyderabad: Lujnah Iḥyā' al-Ma'ārif al-'Uthmāniyyah, 1993.
- al-Shāfi'ī, Muḥammad ibn Idrīs Abū 'Abd Allah. *al-Umm*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1993.
- . 'Ikhtilāf al-Ḥadīth'. In *al-Umm*. Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1990.
- al-Shāshī, Aḥmad ibn Muḥammad Abū 'Alī. *Uṣūl al-Shāshī*. Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1982.
- al-Shāṭibī, Ibrāhīm ibn Mūsā Abū Ishāq al-Gharnāṭī. *al-Muwāfaqāt*. Khobar, Saudi Arabia: Dār Ibn 'Affān, 1997.
- al-Suyūṭī, 'Abd al-Raḥmān ibn Abī Bakr Jalāl al-Dīn. *Tadrīb al-Rāwī Fī Sharḥ Taqrīb al-Nawawī*.

- Edited by Abū Qutaybah Naẓar Muḥammad al-Fāriyābī. Riyadh: Dār Ṭaybah, 2006.
- al-Suyūṭī, 'Abd al-Raḥmān ibn Abū Bakr Jalāl al-Dīn. *Tanwīr al-Ḥawālik Sharḥ Muwaṭṭā' Mālik*. Egypt: al-Maktabah al-Tijāriyyah al-Kubrā, 1969.
- al-Ṭabrānī, Sulaymān ibn Aḥmad. *al-Mu'jam al-Kabīr*. Edited by Ḥamdī 'Abd al-Majīd al-Salafī. Madinah: Maktabah al-'Ulūm wa al-Ḥikam, 1983.
- al-Ṭahāwī, Aḥmad ibn Muḥammad ibn Salāmah Abū Ja'far. *Bayān Mushkil al-Āthār*. Hyderabad, n.d.
- . *Sharḥ Mushkil al-Āthār*. Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 1994.
- al-Tirmidhī, Muḥammad ibn Ṭsā Abū Ṭsā. *al-Jāmi' al-Kabīr*. Edited by Bashir Awwad Ma'ruf. Beirut: Dar al-Gharb al-Islami, 1998.
- al-Zarkashī, Muḥammad ibn 'Abd Allah Badr al-Dīn. *al-Nukat 'alā Muqaddimah Ibn al-Ṣalāḥ*. Riyadh: Aḍwā' al-Salaf, 1998.
- al-'As'as, Ibrāhīm. *Dirāsah Naqdiyyah Fī 'Ilm Mushkil al-Ḥadīth*. Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1996.
- al-'Aynī, Maḥmūd ibn Aḥmad Badr al-Dīn. *Umdat al-Qārī Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2001.
- Bakhsh, Khādīm Ḥusayn Ilāhī. *al-Qur'āniyyūn Wa Shubḥātuhum Ḥawla al-Sunnah*. Taif: Maktabah al-Ṣiddīq, 1989.
- Būsa'īdī, Ṣāliḥ ibn Aḥmad. 'Riwāyat al-Ḥadīth 'inda al-İbādiyyah: Dirāsah Muqāranah'. Al al-Bayt University, 2000.
- Elmogtaba Bannga, Ahmed. 'Athar al-Sihr Fī al-İdṭirābāt al-Nafsiyyah: Qirā'at Fī Thanāyā al-Naṣṣ al-Nabawī'. *Majallat Markaz Abḥāth al-Īmān* 4, no. 16 (2004): 110–46.
- Fatah Yasin, Roudlotul Firdaus. 'Shubḥāt Ḥawla al-Mar'ah Fī al-Sunnah: Dirāsah Li Namādhij Mukhtārah Wa al-Radd 'Alayhā Fī Ḍaw' al-Sunnah al-Nabawiyyah al-Musharrafah'. International Islamic University Malaysia, 2006.
- Ibn al-Athīr, al-Mubārak ibn Muḥammad al-Jazarī. *al-Nihāyah Fī Gharīb al-Ḥadīth Wa al-Athar*. Beirut: al-Maktabah al-'Ilmiyyah, 1979.
- Ibn Balbān, 'Alī 'Alā' al-Dīn. *al-Iḥsān Fī Taqrīb Ṣaḥīḥ Ibn Ḥibbān*. Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 1988.
- Ibn Fūrak, Muḥammad ibn al-Ḥasan. *Mushkil al-Ḥadīth Wa Bayānuhu*. Beirut: 'Alam al-Kutub, 1985.
- Ibn Ḥajar al-'Asqalānī, Aḥmad ibn Muḥammad ibn 'Alī. *Fatḥ al-Bārī Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Riyadh: Dār al-Salām, 2000.
- Ibn Kathīr, Ismā'īl ibn 'Umar. *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm*. Beirut: Dār Maktabah al-Hilāl, 1986.
- Ibn Manẓūr, Jamāl al-Dīn Muḥammad. *Lisān al-'Arab*. Cairo: Dar al-Ma'arif, n.d.

- Ibn Qutaybah, 'Abd Allah ibn Muslim Abū Muḥammad. *Ta'wīl Mukhtalif al-Ḥadīth*. Beirut: Dār al-Jīl, 1972.
- . *Ta'wīl Mukhtalif al-Ḥadīth*. Edited by Salīm ibn 'Id al-Hilālī. Cairo: Dār Ibn 'Affān, 2009.
- Ibn Sayyid al-Nās, Muḥammad ibn Muḥammad Abū al-Faṭḥ. *Uyūn al-Athar Fī Funūn al-Maghāzī Wa al-Shamā'il Wa al-Siyar*. Beirut: Dār Ibn Kathīr, n.d.
- Ibn Taymiyyah, Aḥmad ibn 'Abd al-Ḥalīm Taqīy al-Dīn. *Dar' Ta'āruḍ al-'Aql Wa al-Naql*. Edited by Muḥammad Rashād Sālīm. Riyadh: Jāmi'at al-Imām Muḥammad ibn Sa'ūd, 1991.
- . *Majmū' al-Fatāwā*. Madinah: King Fahd Glorious Quran Printing Complex, 2004.
- Mālik, Ibn Anas. *al-Muwatṭa'*. Edited by Taqī al-Dīn al-Nadwī. 1st ed. Damascus: Dār al-Qalam, 1991.
- Muslim, Ibn al-Ḥajjāj al-Naysābūrī. *al-Musnad al-Ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar Min al-Sunan Bi Naql al-'adl 'an al-'Adl Ilā Rasul Allah*. Edited by Naẓar Muḥammad al-Fāriyābī. Riyadh: Dar Taybah, 2006.
- 'Abd al-Ḥamīd, Aḥmad Mukhtār. *Mu'jam al-Lughah al-'Arabiyyah al-Mu'āṣarah*. 'Alam al-Kutub, 2008.
- 'Itr, Nūr al-Dīn. *Manhaj al-Naqd Fī 'Ulūm al-Ḥadīth*. 3rd ed. Damascus: Dār al-Fikr al-Mu'āṣir, 1997.
- 'Iyāḍ, Abū al-Faḍl ibn Mūsā al-Yaḥṣubī. *al-Shifā Bi Ta'rīf Ḥuqūq al-Muṣṭafā*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, n.d.